

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Griega y Lingüística
Indoeuropea



***EL DE SOMNIIS* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Sofía Torallas Tovar

Bajo la dirección del doctor

Luis Gil Fernández

Madrid, 2002

SOFÍA TORALLAS TOVAR



**EL *DE SOMNIIS* DE
FILÓN DE ALEJANDRÍA**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

EL *DE SOMNIIS* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

**Memoria presentada para la obtención del
grado de doctor por Sofía Torallas Tovar,
dirigida por D. Luis Gil Fernández,
Profesor Emérito de Filología Griega**

Madrid, Junio 1995

Tomo Primero

ESTUDIO PRELIMINAR

CONTENIDO

PRINCIPALES ABREVIATURAS	14
PREFACIÓN	16
I. PARTE PRIMERA: FILÓN DE ALEJANDRÍA	18
Capítulo 1: Noticia Bibliográfica	19
§ 1. La situación de los judíos de Alejandría	19
§ 2. Cultura: Los comienzos de la literatura judeo-helenística	22
§ 3. Literatura judeo-helenística	23
§ 4. La filosofía judeo-helenística	26
§ 5. Filón de Alejandría	27
§ 6. Valoración de la obra de Filón en la crítica moderna	30
Capítulo 2: La obra de Filón	34
§ 7. La obra de Filón: función literaria	34
§ 8. Sus escritos	34
§ 9. A. Miscelánea	35
§ 10. B. La Exposición de la Ley	37
§ 11. C. Alegoría de la Ley	39
§ 12. D. Preguntas y respuestas al <i>Génesis</i> y al <i>Éxodo</i>	40
Capítulo 3: La transmisión manuscrita	41
§ 13. Introducción. La obra de Filón en la Antigüedad	41
§ 14. De archetypo librorum manuscriptorum	42
§ 15. De libris deterioribus. Familiae A et H	44
§ 16. Otras familias. El código P	45

§ 17. De libris melioris notae. De Familia UF	46
§ 18. Otros códigos	46
§ 19. Manuscritos no recogidos por Cohn-Wenland	48
§ 20. De auctoritate codicum	48
§ 21. Sobre los papiros de Filón	49
§ 22. De Somniis liber I	51
§ 23. De Somniis Liber II	52
 II. PARTE SEGUNDA: LA ALEGORESIS FILONIANA	54
Capítulo 4: La alegoresis: Antecedentes de Filón	55
§ 1. Introducción	55
I. Antecedentes griegos	55
§ 2. Ἀλληγορία / Ὑπονοία	55
§ 3. Historia de la alegoresis griega: los orígenes	56
§ 4. Crítica de los poetas	58
§ 5. Los primeros alegoristas	60
§ 6. La escuela cínica: Antístenes y Diógenes	62
§ 7. Alegoresis estoica	62
II. Antecedentes judíos	66
§ 8. Filón de Biblos y la alegoresis judía	66
§ 9. Los dos judaísmos	67
§ 10. Origen griego de la alegoresis judía	68
§ 11. Flavio Josefo	70
§ 12. Otras tendencias: testimonio de Filón de Alejandría	71
 Capítulo 5: La alegoresis filoniana	74
I. Generalidades	74
§ 13. La Biblia de Filón	74
§ 14. El sentido de la alegoresis filoniana	75
§ 15. Terminología	77

§ 16. Origen griego de la alegoresis filoniana	77
§ 17. La estructura de los tratados alegóricos de Filón	78
II. El <i>De Somniis</i>	84
§ 18. Estructura del tratado <i>De Somniis</i>	84
§ 19. Libro I	85
§ 20. Libro II	89
§ 21. Conclusiones	91
III. Tipos de alegoresis filoniana	92
§ 22. Tipos de alegoresis filoniana	92
§ 23. Contenidos de la alegoresis del tratado <i>De Somniis</i>	93
§ 24. Cosmología filoniana	94
§ 25. Alegoresis cosmológica en el <i>De Somniis</i>	94
§ 26. Los cuatro pozos	95
§ 27. La escalera de Jacob	96
§ 28. El manto del sacerdote	96
§ 29. Alegoresis antropológica o moral	97
§ 30. Relación entre macrocosmos y microcosmos	97
§ 31. La mente y las sensaciones	98
§ 32. La vanagloria	99
§ 33. El escanciador y el panadero	102
§ 34. El arrepentimiento o la muerte	103
§ 35. El río o la palabra	104
§ 36. Alegoresis mística	105
§ 37. Dios	105
§ 38. El Logos	107
§ 39. Los ángeles	108
§ 40. El Logos y las almas puras	108
§ 41. La gracia de Dios	109
§ 42. El viaje del alma hacia la perfección	111
§ 43. Las tríadas de la mística filoniana	112
IV. Etimología	115

§ 44. Antecedentes de Filón	115
§ 45. Etimología en Filón	116
§ 46. Etimología en el <i>De Somniis</i>	119
§ 47 - § 85. Etimología de los nombres bíblicos del <i>De Somniis</i>	120

III. PARTE TERCERA: TERMINOLOGÍA FILONIANA DEL SUEÑO Y EL ENSUEÑO 130

Capítulo 6: ὕπνος	131
§ 1. ὕπνος. Etimología y definición	131
§ 2. Fenomenología y antónimos	133
§ 3. Como sujeto verbal	134
§ 4. Como objeto verbal	134
§ 5. Como instrumental	135
§ 6. Usos preposicionales	135
§ 7. Adjetivaciones	136
§ 8. Conclusiones	137
§ 9. Uso metafórico: el 'sueño' de la razón	137
§ 10. Uso metafórico: sueño y éxtasis	138
§ 11. Uso filosófico: la oposición vigilia-sueño de los sentidos/ sueño-vigilia del alma	139
§ 12. Uso filosófico: la retirada a sí misma del alma	142
§ 13. Uso filosófico: la capacidad prognóstica del alma	142
§ 14. El uso contextual de ὕπνος en la literatura griega	144
§ 15. Como sujeto verbal	144
§ 16. Como objeto verbal	145
§ 17. Como instrumental	146
§ 18. Usos preposicionales	147
§ 19. Adjetivaciones	147
§ 20. El sueño y la muerte	148
§ 21. Conclusión	149

Capítulo 7: Ἐνύπνιον	151
§ 22. Etimología y definición	151
§ 23. Los vanos ensueños	151
§ 24. Los ensueños de José	152
§ 25. La oposición ὄναρ/ἐνύπνιον	153
§ 26. Uso metafórico: la vida como sueño	154
§ 27. Uso metafórico: belleza, salud, fuerza corporal, fortuna como ensueño	155
§ 28. Uso metafórico: el gobernante como intérprete de ensueños divinos	156
§ 29. Uso metafórico: la vigilia celestial y el sueño terrenal	157
§ 30. Derivados: el 'soñar' y el 'soñador'	158
 Capítulo 8: ὄναρ/ὄνειρος	 160
§ 31. Etimología y morfología	160
§ 32. Como sujeto y objeto verbal	161
§ 33. Adjetivaciones	162
§ 34. Usos preposicionales	163
§ 35. Uso filosófico: ὄνειρος como revelación somnial	163
§ 36. Uso filosófico: origen divino o humano de los ὄνειροι	164
§ 37. Uso metafórico: ὄνειρος como equivalente de ἐνύπνιον	165
§ 38. Uso metafórico: la antítesis: ensueño/realidad	166
§ 39. Derivados: ὄνειροκριτικός. La onirocrítica como ciencia y arte	167
§ 40. ὄνειροπολεῖν: tener vanos ensueños	168
§ 41. ὄνειρόπληξ	169
§ 42. ὄνειροπόλος	169
§ 43. ὀνείρωξις	170
§ 44. ὀνειρώττω (ὀνειρώσσω)	170
§ 45. Uso de ὄναρ/ὄνειρος en la literatura griega	171
§ 46. Uso contextual: como sujeto y objeto verbal	172

§ 47. Uso adverbial	173
§ 48. Adjetivaciones	173
§ 49. La divinización de ὄνειρος	174
§ 50. Conclusiones	174
 IV. PARTE CUARTA: ANTECEDENTES SEMÍTICOS	176
Capítulo 9: Los sueños en Canaan e Israel	177
I. Los ensueños en Canaan. Las tablillas de Ras Shamra-Ugarit	177
§ 1. El sueño de Ilu	177
§ 2. El sueño de Kirta	178
§ 3. El sueño de Daniilu	179
§ 4. La incubatio en Canaan y en el Antiguo Testamento	181
II. Los ensueños divinos en el Antiguo Testamento	185
§ 5. El sueño en los planes de Dios	186
§ 6. Tipología de los ensueños: los ensueños teoremáticos y alegóricos	188
§ 7. Paralelismos egipcios y orientales	190
§ 8. Los soñadores	192
§ 9. Visión y ensueño	193
III. Los ensueños como fenómeno psicológico en el Antiguo Testamento	195
§ 10. La condena de la oniromántica y los falsos sueños	195
§ 11. El ensueño como símbolo de lo efímero	197
§ 12. Las pesadillas y el temor de Dios	198
IV. Conclusión	199
 Capítulo 10: Los modelos veterotestamentarios de la clasificación filoniana	200
I. Abraham	200
§ 13. El sueño de Abraham (<i>Gen.</i> 15)	200

§ 14. Abraham en Filón de Alejandría	203
§ 15. El ensueño de Abimelec (<i>Gen.</i> 20)	205
§ 16. El sueño de Abimelec en Filón de Alejandría	206
II. Jacob	206
§ 17. La segunda categoría de ensueños divinos	206
§ 18. Preludio al sueño de la Escalera	207
§ 19. El sueño de la Escalera (<i>Gen.</i> 28)	211
§ 20. Elementos Yahvistas y Elohistas en el sueño de la Escalera	213
§ 21. Análisis de Filón del sueño de la Escalera: demonología	215
§ 22. La Escalera	215
§ 23. El mundo sensible y el mundo inteligible	216
§ 24. El sueño de las cabras manchadas	217
§ 25. Análisis de Filón	218
§ 26. Simbología del rebaño	218
§ 27. El lugar de Dios y la estela de Betel	219
§ 28. El sueño de Labán	220
§ 29. El sueño de Jacob en el camino a Egipto (<i>Gen.</i> 46)	220
III. José	222
§ 30. La tercera categoría de ensueños: <i>De Somniis</i> II 1-16	222
§ 31. El texto bíblico de la historia de José: un cuento popular	222
§ 32. Los sueños de las gavillas y las estrellas	223
§ 33. El sueño de las gavillas. (<i>Gen.</i> 37, 6-7)	223
§ 34. Análisis de Filón	224
§ 35. El sueño de las estrellas (<i>Gen.</i> 37, 9)	226
§ 36. Análisis de Filón	227
§ 37. El cumplimiento de estos sueños	228
§ 38. Los sueños del copero y el panadero	229
§ 39. Análisis de Filón	231
§ 40. Los sueños del Faraón (<i>Gen.</i> 41)	232
§ 41. Análisis de Filón	235
§ 42. <i>De Iosepho</i> . Diferencias con <i>De Somniis</i>	236

§ 43. <i>De Iosepho</i>	238
§ 44. Coherencia entre las dos obras	239
V. PARTE QUINTA: ANTECEDENTES GRIEGOS	241
Capítulo 11: La clasificación de ensueños en la época arcaica y clásica	242
§ 1. Sobre la clasificación de ensueños	242
§ 2. Homero	242
§ 3. Heródoto	245
§ 4. Platón	247
§ 5. Demócrito. Corpus Hippocraticum. Aristóteles	250
§ 6. La tripartición de Herófilo	253
Capítulo 12: El estoicismo y sus epígonos	256
§ 7. La Stoa. Posidonio. Jámblico	256
§ 8. Paralelismos	262
Capítulo 13: La clasificación pentepartita	263
§ 9. El posible influjo de Posidonio	263
§ 10. Artemón de Mileto	264
§ 11. Artemidoro de Daldis	265
§ 12. Macrobio	269
§ 13. Macrobio y Artemidoro: puntos de coincidencia	272
Capítulo 14: Diferencias y semejanzas	276
§ 14. Posible coincidencia entre las clasificaciones tripartita y pentepartita	276
§ 15. Origen de los dos sistemas	276
Capítulo 15: Calcidio	283
§ 16. Calcidio y sus fuentes	283

§ 17. Calcidio y Macrobio	286
§ 18. Filón y Calcidio	287
§ 19. Calcidio y el Antiguo Testamento	290
Capítulo 16: Conclusiones	293
§20. Fuentes	293
§21. Conclusión final	294
Capítulo 17: Apéndice: La clasificación de ensueños en la Antigüedad tardía y la Edad Media	296
§ 22. San Agustín	296
§ 23. Gregorio Magno	297
§ 24. Isidoro de Sevilla	298
§ 25. Juan de Salisbury	299
§ 26. Pseudo- Agustín o Alcher de Clairvaux	302
VI. PARTE SEXTA: LA CLASIFICACIÓN FILONIANA DE LOS ENSUEÑOS	305
Capítulo 18: Los ensueños de Dios: Teología filoniana	306
§ 1. Exposición de la primera clase de ensueños	306
§ 2. La teología filoniana: influencias de la filosofía griega	307
§ 3. El Dios de Filón	308
§ 4. Relación del hombre con Dios	309
§ 5. El éxtasis como modo de conocimiento de Dios	311
§ 6. Origen de la doctrina del éxtasis en Filón	313
§ 7. El éxtasis en la Biblia	315
§ 8. El éxtasis como condición preliminar de la visión de Dios	316
§ 9. La visión de Dios en el <i>De Somniis</i>	217
Capítulo 19: Los ensueños de los ángeles: Demonología filoniana	318

§ 10. Exposición de la segunda clase de ensueños	318
§ 11. Demonología o angelología filoniana	319
§ 12. El Logos de Dios	319
§ 13. Origen de la doctrina del Logos	321
§ 14. El Logos inmanente	323
§ 15. El alma y la mente	324
§ 16. Las almas incorpóreas o ángeles	326
§ 17. La función intermediaria	328
§ 18. La visión de los ángeles	331
§ 19. Los ángeles en el <i>De Somniis</i>	331
Capítulo 20: Los ensueños del alma: Psicología Filoniana	334
§ 20. La tercera clase de ensueños: los ensueños del alma	334
§ 21. Antropología y psicología filonianas: el alma irracional	334
§ 22. El alma racional del hombre	336
§ 23. Relación entre alma irracional y racional	338
§ 24. Ética filoniana	341
§ 25. El alma en el <i>De Somniis</i> : los ensueños del alma irracional	342
Capítulo 21: El ascetismo. El camino hacia Dios y los ensueños en Filón	345
§ 26. Ἀπάθεια	345
§ 27. Ἀσκητής / προκόπτων	346
§ 28. Los patriarcas y los niveles de ascensión hacia la contemplación	348
§ 29. José	348
§ 30. Abraham	350
§ 31. Jacob	350
§ 32. Isaac	351
§ 33. El libro I de los ensueños. Hipótesis sobre su contenido	352
§ 34. Sobre los pasajes bíblicos comentados por Filón: un problema de lógica	352

§ 35. Una visión de Isaac en el <i>Génesis</i>	353
§ 36. Conclusión: los niveles de ascetismo en Filón y los tipos de ensueños	355
§ 37. ¿Era la finalidad de Filón exponer una teoría sobre los ensueños o más bien sobre la comunicación con Dios en tres niveles de conocimiento?	358
VII. CONCLUSIÓN	361
VIII. BIBLIOGRAFÍA	363

PRINCIPALES ABREVIATURAS

Lingüística:

a. esl. = antiguo eslavo
a. i. = antiguo indio
a. irl. = antiguo irlandés
a. nórd. = antiguo nórdico
alb. = albanés
arm. = armenio
* = forma reconstruida probable

gr. = griego
hit. = hitita
lat. = latín
lit. = lituano
sct. = sánscrito
toc. = tocario
** = forma reconstruida improbable

Autores antiguos:

Aristófanes:

Ach. = *Acharnienses*.
Eq. = *Equites*
Ve. = *Vespae*
Batr. = *Ranae*

Aristóteles:

An. = *De Anima*
DS = *De Divinatione per somnum*
GN = *De Generatione et corruptione*
IN = *De Insomniis*
Metaph. = *Metaphysica*
Phys. = *Physica*
SV = *De Somno et Vigilia*

Cicerón:

Acad. = *Academica*
De Div. = *De Divinatione*
DL = **Diógenes Laercio**

Esquilo:

Ag. = *Agamemnon*
Cho. = *Choephoroi*
Eum. = *Eumenides*
PE. = *Prometheus*

Eurípides:

Alc. = *Alcestis*
HF. = *Hercules Furens*
IT. = *Iphigenia Taurica*
Or. = *Orestes*

Eusebio:

PE = *Praeparatio Evangelica*
HE = *Historia Ecclesiastica*

Filón:

Abr. = *De Abrahamo*
Aet. = *De aeternitate mundi*
Agric. = *De agricultura*
Alex. = *Alexander*

Cher. = *De Cherubim*

Confus. = *De confusione linguarum*

Congr. = *De congressu eruditionis gratia*

Contempl. = *De vita contemplativa*

Decal. = *De Decalogo*

Deter. = *Quod deterius potiori insidiari solet*

Deus = *Quod Deus sit immutabilis*

Ebr. = *De Ebrietate*

Flacc. = *In Flaccum*

Fug. = *De fuga et inventione*

Gig. = *De gigantibus*

Her. = *Quis rerum divinarum heres sit*

Hypoth. = *Hypothetica*

Ios. = *De Iosepho*

Legat. = *Legatio ad Gaium*

Leg. = *Legum allegoriae*

Migr. = *De Migratione Abrahami*

Mos. = *De vita Mosis*

Mutat. = *De mutatione nominum*

Opif. = *De opificio mundi*

Plant. = *De Plantatione*

Poster. = *De posteritate*

Praem. = *De praemiis et poenis, de execrationibus*

Prob. = *Quod omnis probus liber sit*

Prov. = *De providentia*

Quaest. Gen. = *Quaestiones et solutiones in Genesim*

Quaest. Ex. = *Quaestiones et solutiones in Exodum*

Sacrif. = *De sacrificiis Abelis et Caini*

Sobr. = *De sobrietate*

Somn. = *De somniis*

Spec. = *De specialibus legibus*

Virt. = *De virtutibus*

Flavio Josefo:

Antiq. = *Antiquitates Judaicae*

Bell. Jud. = *De Bello Judaico*

Hesíodo:

The. = *Theogonia*

Hipócrates:

Epid. = *De epidemiis*

Homero:

Il. = *Iliada*

Od. = *Odysseia*

Jenofonte:

An. = *Anabasis*

Cyrop. = *Cyropaedia*

Memorab. = *Memorabilia*

Symp. = *Symposium*

Julianus:

Or. = *Oratio*

Luciano:

Tim. = *Timon*

Macrobio:

Sat. = *Saturnalia*

Menandro:

Kith. = *Κιθαριστής*

Píndaro:

I = *Isthmiae*

Ol. = *Olympiae*

Platón:

Apol. = *Apologia Socratis*

Cr. = *Crito*

Crat. = *Cratylus*

Leg. = *Leges*

Parm. = *Parmenides*

Phd. = *Phaedrus*

Phil. = *Philebus*

Pol. = *Politicus*

Prt. = *Protagoras*

Rep. = *De Republica*

Symp. = *Symposion*

The. = *Theaetetus*

Tim. = *Timaeus*

Plinio:

Nat. Hist. = *Naturalis Historia*

Plutarco:

Mor. = *Moralia*

Per. = *Pericles*

Sexto Empírico:

Adv. Math. = *Adversus Mathematicos*

Sófocles:

Acr. = *Acrisius*

Oed. Tyr. = *Oedipus Tyrannus*

Ph. = *Philoctetes*

Tr. = *Trachiniae*

Virgilio:

Aen. = *Aeneida*.

Antiguo Testamento

Gen. = *Génesis*

Ex. = *Éxodo*

Lev. = *Levítico*

Num. = *Números*

Deut. = *Deuteronomio*

Jud. = *Jueces*

Sam. = *Samuel*

Reg. = *Reyes*

Chron. = *Crónicas*

Psalms. = *Psalmos*

Prov. = *Proverbios*

Eccl. = *Eclesiastés* o *Qohelet*

Sir. = *Sirácida*

Jer. = *Jeremías*

Dan. = *Daniel*

Zach. = *Zacarías*

PREFACIÓN

El tratado *De Somniis* de Filón de Alejandría nos plantea una serie de problemas a los cuales hemos pretendido dar una solución en la presente tesis doctoral. Es por tanto el objeto de nuestro estudio un análisis del texto filoneo y de todos sus problemas.

En primer lugar, este tratado nos presenta un problema de transmisión textual. A nuestras manos tan sólo han llegado dos libros de al menos tres. Pero una noticia de Eusebio de Cesarea nos puede hacer pensar en cinco libros de los ensueños. Éste había elaborado una lista de los tratados de nuestro autor que había en la Biblioteca de Cesarea.

Como consecuencia de este primer problema aparece el segundo, que es el de la clasificación que nos presenta Filón en este tratado. Tal y como se nos ha conservado, parece ser que Filón heredó de la escuela estoica y concretamente de Posidonio de Apamea, una clasificación tripartita de los ensueños. Si creemos a Eusebio, y puesto que Filón dedicó a cada tipo de ensueños un libro del tratado, podríamos encontrarnos ante una clasificación pentepartita, de la que tenemos ejemplos en otros autores griegos, dedicando Filón los dos supuestos libros cuatro y cinco a dos clases más de ensueños. Una vez descartado esto, no sólo por razones internas a la misma clasificación, sino también por comparación con el texto bíblico que Filón comenta, consideramos que el tratado *De Somniis* contenía tan sólo tres libros, de los cuales nos falta el primero.

El tercer problema será entonces dilucidar el contenido del mismo. Esto lo hemos pretendido hacer mediante el análisis interno del resto del tratado, que nos presenta una clasificación relacionada con la doctrina mística filoniana, meollo, sin duda, de su filosofía.

Para aclarar estos puntos, hemos dedicado, en primer lugar, una

parte a la biografía y a la obra de Filón. En segundo lugar, un análisis del método alegórico filoniano, que nos permitirá después comprender mejor el tratado que nos ocupa.

En tercer lugar, un análisis de la terminología que Filón utiliza para designar el sueño y el ensueño, estudiado en toda su obra, nos ayudará a entender su pensamiento al respecto, y mediante la comparación con los usos en la literatura griega, compulsar cuanto de original hay en nuestro autor.

En las partes cuarta y quinta, hemos presentado los antecedentes semíticos y griegos de Filón en la doctrina de los ensueños, y particularmente nos hemos centrado en la clasificación de ensueños en diversos autores, dado que la estructura del tratado de Filón que nos ocupa está basada sobre una clasificación tripartita que sirve de marco para presentar el comentario a los textos bíblicos.

Por último, la sexta parte está consagrada a un estudio del contenido de *De Somniis*, que permita poner en relación el texto bíblico con la clasificación de ensueños y la interpretación filoniana de dicho texto.

De esta manera hemos podido dilucidar el contenido del desaparecido libro primero y dar una explicación general a la razón de ser del presente tratado de Filón, de una manera que nos parece satisfactoria. Muchas más cuestiones se habrían podido abordar, pero creemos que ya se salen del objeto de nuestro estudio.

PARTE PRIMERA
FILÓN DE ALEJANDRÍA

CAPÍTULO 1

NOTICIA BIOGRÁFICA

§ 1. La situación de los judíos de Alejandría

Alejandría era la metrópolis de Egipto¹. Era una ciudad rica, sólo tenía a Roma por encima en importancia. Culturalmente tenía gran riqueza. Basta pensar en la Universidad, el Museo y la Biblioteca que conservaba alrededor de 400.000 volúmenes. Otros factores de importancia eran que Alejandría era el centro administrativo del Egipto romano, puerto floreciente y centro comercial y punto de confluencia de diferentes gentes de Egipto y Oriente Medio.

Los judíos desempeñan un importante papel en el mosaico cultural que representa la Alejandría de época helenística². Ya desde la fundación de la ciudad había habido grandes inmigraciones de este pueblo, que obtenían sin problemas la ciudadanía. Sin embargo, más tarde, se fue haciendo difícil la obtención de la misma por una innovación legal: en la *polis* los ciudadanos se agrupaban en *demoi*. No tenía derecho a la ciudadanía con plenos derechos quien no estuviera adscrito a uno de ellos. Al principio no era difícil integrarse en uno de estos *demoi*, pero con el paso del tiempo y el crecimiento del flujo de inmigrantes, se frenó la adscripción masiva a ellos de inmigrantes.

Los judíos descendientes de los que desde antiguo tenían este

¹ Sobre la ciudad de Alejandría v. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford, 1972.

² Sobre la comunidad judía de Alejandría V. A. Tcherikover, introducción al *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols. Cambridge/Mass. 1957-1964, L. H. Feldman "The Orthodoxy of the Jews in the Hellenistic Egypt", *Jewish Social Studies* 20 (1960) 215-237, M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians*, London, 1980, 87-103 y *Judaism and Hellenism*, 2 vols. London, 1974, p. 252.

derecho, también lo heredaban, mientras que los que llegaron después no tuvieron más oportunidad que la de ser meros residentes extranjeros en la ciudad en la que muchos de ellos habían incluso nacido. Formaron estas asociaciones llamadas πολιτεύματα. Aunque había este tipo de asociaciones de inmigrantes no judíos, el alto número de estos en la ciudad hacía la suya particularmente conspicua. De los cinco barrios de Alejandría, dos se consideraban judíos. Éstos ocupaban la parte nordeste de la ciudad, la zona residencial más fina³. Filón, en *In Flaccum*, 43, nos dice que la población judía de Egipto ascendía en su época a un millón. Sin embargo, los demógrafos modernos no están de acuerdo con que llegase a un millón⁴.

La primera noticia que tenemos del πολίτευμα judío de Alejandría es la carta de Aristeas a Filócrates⁵, de fines del siglo II a. C., en que se nos dice que la versión griega de la Torá se leyó en público para la comunidad judía de Alejandría, reunida para tal evento en la isla de Faro. En pocas generaciones, el griego se había convertido en la lengua dominante entre los judíos de Alejandría. Por ello se convirtió en una necesidad esta traducción de los LXX. Esta comunidad judía, por un lado veneraba su tradición y trataba de conservar la identidad judía, y al tiempo tomaba parte en eventos sociales y culturales helenísticos. No parece, según Runia⁶, que los judíos tuvieran, como Wolfson⁷ mantiene sus propias escuelas, teatros y vida cultural. La escuela de los judíos estaba en la sinagoga y participaban en la vida cultural y social helenística. Los casos de apostasía son raros.

Cuando Josefo trata las peticiones judías, no habla de ciudadanía en

³ S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York/Oxford, 1979, p. 5-6.

⁴ S. W. Baron "Population" *Encyclopaedia Judaica* vol. XIII pp. 870-71. V. Tchericover *Hellenistic Civilisation and the Jews*, Philadelphia 1959, pp. 286-87. A. V. Nazzaro, *Recenti Studi Filoniani* (1963-70), Napoli, 1973, p. 73. cf. Filón en Mos. II 232, *Legat.* 32-45.

⁵ Ediciones de P. Wendland, Leipzig, 1900 y H. St. Thakeray, Londres, 1917.

⁶ *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, p. 34 y A. Mendelson "A reappraisal of Wolfson's Method" *SPh* 3 (1974-75), pp. 11-26.

⁷ *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols. Cambridge, Mass. 1947, 1962², vol. I pp. 78-81.

Aleandría, sino de *isopoliteia*, igualdad de derechos para los judíos no adscritos a un *demos*. Habla de esta isopoliteia en *Bell. Iud.* II 487-88 y dice que se debió a los diádocos de Alejandro y en *Antiq.* XII 8, a Ptolomeo Soter⁸. César declaró a los judíos ciudadanos de Alejandría (*Antiq.* XIV 188). Los documentos aportados por Josefo, especialmente en sus *Antigüedades*, no son fiables según autores modernos. Tchericover⁹, concluye que los judíos no tenían en realidad una plena igualdad a pesar del término *isopoliteia*, usado por Josefo¹⁰.

Los problemas empezaron a la muerte de Tiberio y subida al trono de Calígula, el año 37, que delirante, exige que se le rinda culto, incluso en las sinagogas, y manda instalar sus efigies en ellas. Esto, naturalmente, fue muy mal recibido por los judíos, que elevaron infinitas quejas. El prefecto Aulo Avilio Flaco (32-38), ordenó que las instalaran por la fuerza y hubo actos de gran violencia contra incluso ancianos y mujeres. Este prefecto luego fue arrestado, desterrado a la isla griega de Andros y ejecutado, posiblemente el año 39, y dice Filón que fue como castigo por su trato a los judíos¹¹. Antes de la llegada de los romanos, en la era ptolemaica, los judíos tenían una importante autonomía, que les permitía vivir y regirse por las leyes judaicas, por lo que estaban exentos de toda obligación que les alejase del cumplimiento de estas leyes, como el culto a los dioses griegos y más tarde el culto imperial¹². Sin embargo, bajo Calígula, que impuso su culto de manera tiránica, hubo muchas tensiones.

Del funcionamiento de la comunidad judía no tenemos testimonios claros, pero se puede decir en rasgos generales que se regía por

⁸ Sandmel, *op. cit.* p. 172 n. 10.

⁹ *op. cit.* p. 309-32.

¹⁰ Sobre la cuestión de los derechos de los judíos en Alejandría: E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, London, 1988, pp. 87-89.

¹¹ J. Leipoldt & W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1973 (trad. Luis Gil), vol. I, pp. 318-19.

¹² Sandmel, *op. cit.* p. 7 y 9-10.

un consejo de 71 senadores / ancianos, y un etnarca¹³. En *Flacc.* 74 narra Filón que el consejo sustituyó al etnarca en 12 a. C. Filón usa la palabra ἀρχῶν. Josefo menciona al alabarca (*Antiq.* XVIII 159-60 etc). Parece ser un cargo importante. El mismo hermano de Filón, Lisímaco, lo ostentaba.

Sobre las ocupaciones de los judíos nos da Filón una referencia en *Flacc.* 57: comerciantes, navieros, mercaderes, artesanos¹⁴.

§ 2. Cultura: Los comienzos de la literatura judeo-helenística

Un factor muy importante que hay que tener en cuenta al considerar su literatura es que los judíos de Alejandría habían olvidado en gran parte el hebreo. Su lengua era el griego, de ahí que la traducción de la Sagrada Escritura fuera una necesidad. Para ello se hizo la versión de los LXX, traducción del hebreo al griego, de la que, como ya hemos dicho, nos da noticia la carta de Aristeas a su hermano Filócrates, del siglo II¹⁵. Filón nos da una interesante descripción de cómo se llevó a cabo esta traducción en *Mos.* II 26-44. Según esta descripción, por indicación del director de la Biblioteca, Demetrio de Falero (que en realidad no tuvo este cargo, sino que fue consejero del primer Ptolomeo y que con el segundo cayó en desgracia, por haber apoyado a otro candidato al trono), Ptolomeo II Filadelfo hizo venir a Jerusalén a setenta y dos eruditos, designados por el sumo sacerdote Eleazar, que llevaron a cabo la traducción en setenta y dos días. Por supuesto que no se debió a intereses del rey, sino a necesidades de la comunidad judía. Parece ser que el Pentateuco fue traducido ya en el siglo III. La amplia difusión de los LXX indica que era la traducción más importante de la Biblia hebrea, aunque parece que en Palestina y Antioquía se usó otra¹⁶.

¹³ Sandmel, *op. cit.* p. 10.

¹⁴ R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989, p. 6.

¹⁵ Sobre la traducción de los LXX ver Williamson, *op. cit.* p. 6.

¹⁶ J. Leipoldt & W. Grundmann, *op. cit.* p. 328.

Gracias a la terminología abstracta del griego, los contenidos bíblicos se presentaron bajo una nueva luz, y, a la inversa, el nuevo texto griego comenzó a ampliar y transformar el mundo de las nociones abstractas griegas de cuantos con él se familiarizaban¹⁷. Las concepciones judeo-helenísticas condujeron frecuentemente a los traductores a desviarse del sentido literal del modelo hebreo. Se modificaron o suprimieron ciertas expresiones antropomórficas. También se introdujeron nociones de la filosofía popular helenística, pero los contenidos bíblicos en su conjunto se transmitieron con fidelidad.

§ 3. Literatura judeo-helenística

No se ha conservado mucho de la rica literatura judeohelenística¹⁸. El origen de esta literatura, como ya se ha dicho, está en la traducción al griego de los Libros Sagrados. Sus características son la conservación de las cualidades básicas judías dentro de un medio cultural diferente, la adopción de las formas literarias de ese medio, las helenísticas, como el relato histórico, el epos y el drama, el poema sibilino, los tratados filosóficos, y todo ello al servicio del robustecimiento del judaísmo y la exposición y exaltación de la historia de su pueblo.

Desgraciadamente, de algunos autores sólo tenemos escasos restos. En el siglo I a. C., Alejandro Polihistor reunió extractos de escritores de los cuales algunos eran judíos, como Filón el Viejo, que escribió una epopeya judeo-helenística de aberrante métrica, Teódoto, que también escribió un poema épico, y Ezequiel, autor de un drama sobre la historia del éxodo. Esta colección fue parcialmente insertada en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio.

El autor más antiguo es Demetrio, que trabajó sobre la historia bíblica, sobre la versión de los LXX, durante el reinado de Ptolomeo IV (222-

¹⁷ *ibid.* p. 330.

¹⁸ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols, Leipzig, 1909, III 420-716. Runia, *op. cit.* p. 34, n. 14.

205), de manera sobria y concisa, para eliminar las dificultades que podrían presentar al texto bíblico los críticos cultos, judíos o paganos, por el método de la solución de aporías dentro de la interpretación literal¹⁹.

Eupólemo, Artápano y Cleodemo distan de la sobriedad de Demetrio. En su tratamiento de la historia sagrada, toda puntualización o rigor histórico quedan subordinados a la glorificación del pasado judío²⁰.

En el libro primero de los **Macabeos** encontramos un renacer de la historiografía teológica. Es una traducción del hebreo. El libro segundo, de menor valor documental que el primero, tiene sin embargo más detalles históricos importantes que aquel. La finalidad es el robustecimiento de la fe del lector judío. Se considera extracto de la obra en cinco libros de Jasón de Cirene, y tanto el original como el epítome se consideran de origen griego²¹ y, con poca diferencia de tiempo entre ellos, se datan aproximadamente el año 100 a. C. El tercer libro descubre la victoria concedida por Dios a la Lealtad a la fe en la persecución de Ptolomeo IV Filopátor. La exposición es demasiado fantástica.

Nos encontramos con la verdadera historiografía en la obra de **Josefo** y su contemporáneo y rival, **Justo de Tiberiades**, pero no son judíos de la diáspora, sino ejemplos del helenismo judío de la patria.

La literatura apocalíptica de Palestina se nos ha transmitido en los libros sibilinos judíos. La sibila se dirige a los pueblos paganos con amenazas y promesas del futuro, con la exhortación a convertirse de la idolatría y de la perdición moral, y el proselitismo judío²².

De especial importancia es la carta de **Aristeas**, un funcionario de la corte de Ptolomeo II Filadelfo a su hermano Filócrates. Ambos aparecen como admiradores de la sabiduría y la piedad judía. En esta carta se recogen las gestiones del rey para traer a Alejandría a los traductores de la

¹⁹ *ibid.* p. 331.

²⁰ *ibid.* p. 332.

²¹ cf. L. Gil, "Sobre el estilo del libro segundo de los Macabeos", *Emerita*, 26(1958), pp. 11-32.

²² *ibid.* p. 334.

Torá, como ya explicamos más arriba (§ 1, 2)²³.

La literatura apologética judía revela las múltiples facetas de la vida y de los esfuerzos culturales judeo-helenísticos. La gran obra filoniana tuvo en este aspecto amplios antecedentes. Filón no fue el fundador de una corriente, sino más bien su punto culminante y terminación. De ello dan ejemplo la obra de Aristobulo y el libro de la *Sabiduría*.

Clemente de Alejandría, Anatolio y Eusebio nos han transmitido cinco fragmentos de la obra de un autor Aristobulo²⁴. Por ellos comprobamos que concibió su obra como una declamación ante un rey ptolemaico. Las coincidencias con Filón son enormes, de manera que se ha impugnado su carácter prefilónico. Sin embargo, las características filonianas que en él se encuentran, aparecen de forma embrionaria, todavía sin definir. No emplea todavía términos fijos, ni conoce la generalización del segundo sentido de la Escritura, ni presupone, ninguna tradición exegética de alegoresis culta, como Filón. Fue también Aristobulo el que introdujo la alegoresis en la interpretación de la Torá.

Otro aspecto de la obra de Filón, pero que no aparece en Aristobulo, es la especulación de los seres intermedios. Sin embargo lo encontramos en *Sabiduría*²⁵. Es una obra muy heterogénea, en que el traductor de los primeros cuatro capítulos del hebreo parece ser el autor de toda la continuación, en que se presenta a *Sophia*, en una forma marcada plenamente por el sello de la literatura helenística.

Posterior a Filón, pero casi contemporáneo, es el historiógrafo Flavio Josefo (Jerusalén 37-8 d. C.). En los siete libros *Sobre la guerra judía* se remonta a los conflictos de los judíos con Ptolomeo IV Epífanes. Fue escrita primero en arameo y luego traducida por él mismo, con la colaboración de otros. Su obra principal son las *Antigüedades judías* en veinte libros. *Contra Apión* es una obra enmarcada dentro de la

²³ *ibid.* p. 336.

²⁴ *ibid.* p. 337.

²⁵ *ibid.* p. 338.

apologética judía, fin que este autor nunca perdió de vista.

§ 4. La filosofía judeo-helenística

Cabe ahora, antes de concentrarnos en nuestro autor, hacer un repaso de un importante antecedente, que es la influencia de la filosofía griega y helenística en el pensamiento judío.

Ya al principio del siglo I a. C., una obra ponía en boca de Salomón una filosofía que pretendía ser anterior a la griega²⁶. Pero se pueden deducir de su estudio muchos elementos procedentes de ella, como la doctrina platónica de la preexistencia del alma, la doctrina estoica de la *pronoia* y del *pneuma* racional, la derivación de las cuatro virtudes cardinales de la sabiduría. Pero la sabiduría no es obra del *logos*, sino don divino. El *pneuma* es el hálito vital que Dios inspiró en el primer hombre; la *pronoia* se manifiesta de manera preminente en la asistencia que Dios concedió al pueblo elegido en el curso de su historia.

Aristobulo intentó demostrar que la filosofía griega dependía del Antiguo Testamento. Fiel a Moisés, tenía una buena preparación filosófica, por lo cual fue llamado Peripatético de los Cristianos. Utilizó el estoicismo para hallar el método alegórico y aplicarlo a la interpretación de los mitos y para liberar a Yahvé de los tratos antropomórficos que repugnaban al judío, aunque no al griego. Intentó conciliar ambos pensamientos en un punto fundamental: elaborando la historia de la creación, interpretó el reposo de Dios en el séptimo día en el sentido de que Dios habría creado el mundo de la nada con un único acto, pero al mismo tiempo habría creado el orden natural que hizo imposible su ulterior intervención.

En conclusión, la filosofía judeo-helenística tiene como base y autoridad los libros sagrados, pero resultan del profundo contacto con la

²⁶ cf. Focke, *Die Entstehung der Weisheit Salomonis*, Göttingen, 1913. Lo data aprox. 90-80 a. C.

filosofía griega el método alegórico y la etimología, tomados de la filosofía estoica como procedimientos de reconocido valor científico, que ponían las bases de una exégesis, de la que será importante representante Filón de Alejandría.

§ 5. Filón de Alejandría

Después de una quizá demasiado extensa introducción a su entorno, debemos centrarnos en la figura de Filón de Alejandría, autor de una extensa obra teológica y filosófica de gran importancia. En cuanto a su vida, no sabemos demasiado. Él mismo nos da ciertos datos en su obra: en la *Legatio ad Gaium* 182 se declara un hombre maduro, por ello se puede deducir que debió de vivir entre los años 20 a. C. y 45/50 d. C.²⁷. Esto es lo que tradicionalmente se ha creído, pero A. Nazzaro²⁸ demuestra que no era mayor de 50 o 55 años en la fecha de la embajada.

Ha de considerarse lógico que el autor de una tan importante y extensa obra no haya dejado apenas huellas en su entorno histórico, si pensamos que aspiraba a ser portavoz del judaísmo en el mundo helenístico, y que en el período posterior, en que el judaísmo se cierra a la influencia helenística, fue rechazado e ignorado por sus propios congéneres. Este fenómeno de la escasez de información personal es extensiva a la comunidad judía de Alejandría en general. Arnaldez²⁹ señala que las razones por las que pudo ser ignorado fueron precisamente las que le llevaron a ser considerado padre de la Iglesia: su uso de la versión de los LXX y su espiritualidad de sello helenístico.

²⁷ Sandmel, *op. cit.* p. 3.

²⁸ "Il problema cronologico della nascita di Filone Alessandrino" *RAAN* 38 (1963), pp. 129-138.

²⁹ "La Bible de Philon d'Alexandrie" en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et la Bible*, Paris, 1984, pp. 35-54.

La familia de Filón³⁰ era de las más importantes e influyentes en la comunidad judía y se puede pensar que Filón tomó parte en la vida social y cultural griega. A menudo menciona representaciones teatrales, cenas, competiciones deportivas y carreras de carros. Su hermano, Alejandro Lisímaco, era alabarca, (ἀλαβάρχης) un alto funcionario de la comunidad hebrea alejandrina, al que Josefo tenía por el hombre más rico de esta ciudad. Su familia tenía amistad con las grandes familias romanas de la época, y estaba relacionada con las esferas políticas, de hecho su hijo Marcos iba a casarse con Berenice, hija del rey Agripa, pero murió antes de la boda. Este Alejandro Lisímaco fue el 'guardián' de la madre del emperador Tiberio. Pagó para que se cubrieran de oro y plata las puertas del templo de Jerusalén³¹. E. Goodenough, basándose en *Spec. III*, 1, que refleja las cortes judías de Alejandría³², pretende demostrar que Filón tenía algún tipo de cargo judicial. El hecho es posible, pero Filón no lo expone de manera evidente³³.

Lo único que dice Filón de sí mismo es que participó³⁴, en la comisión que fue a expresar las protestas de la comunidad judía al Emperador Calígula contra el prefecto Flaco y las graves agresiones antijudías del año 38. Esto al menos da una idea de la importancia y eminencia de Filón en la Alejandría de su época.

Sobre el hecho de si estaba casado Filón de Alejandría, Williamson³⁵ habla de ciertos pasajes en que Filón puede referirse con cierta verosimilitud a un posible matrimonio desafortunado. Son

³⁰ Sobre la familia de Filón J. Schwarz, "Note sur la famille de Philon d'Alexandrie" *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1953, pp. 591-620.

³¹ Sandmel, *op. cit.* p. 10.

³² *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, pp. 33ss. "Philo and Public life", *Journal of Egyptian Archeology* XII (1926), pp. 77-79. Pero Tchericover, *Ha-Yehudim Be-Mitzraim Bi-Tequfa Ha-Hellenistit-Romit Le-Or Ha-Papyrologia*, 1945, pp. 138-39, n. 25, lo rechaza.

³³ Sandmel, *op. cit.* p. 11.

³⁴ *Legat.* 370.

³⁵ *op. cit.* p. 1-2.

referencias a la vida conyugal, que podrían apuntar a experiencias del propio Filón³⁶, aunque nosotros consideramos que no es en absoluto necesario haber estado casado o sufrir un matrimonio desafortunado para hablar sobre el tema. Se trata de un tópico del que todo el mundo suele abusar. En cualquier caso Williamson también quiere buscarle los hijos a Filón, por las constantes referencias a la educación de los hijos y las relaciones de los padres con sus hijos.

Sobre la educación de Filón, Runia³⁷ ve en *Congr.* 74-75 que hay elementos autobiográficos que apuntan a la educación que tuvo Filón³⁸. También debió de recibir durante su educación formación física, a juzgar por las descripciones tan vivas que hace de la relación entre entrenador y alumno³⁹. Filón defiende el lado formativo y pedagógico del deporte en detrimento de su lado competitivo y espectacular.

Filón se consideraba judío. Era un estudioso de Moisés, como él mismo dice⁴⁰, discípulo del mismo⁴¹. En *Legat.* 194 dice que considera más importante ser judío que ser alejandrino. La religión judía era para él una religión universal⁴². Con respecto a su relación con el estudio del judaísmo, se ha dicho ya que es posible que colaborara en el templo en la explicación de la ley. Wolfson⁴³, por ejemplo, ve en Filón un predicador de la sinagoga que colaboraba en la explicación de las Escrituras a los fieles, y de esta manera explica la forma de sus tratados, que serían el comentario que seguía a la lectura pública de las Escrituras. Pese a no estar confirmada

³⁶ *Legat.* 39 y 61.

³⁷ *op. cit.* p. 35.

³⁸ F. H. Colson "Philo on Education", *J Th S* 18 (1917), pp. 151-162.

³⁹ Sobre esto: H. A. Harris, *Greek Athletics and the Jews*, Trivium Special Publications 3, Cardiff, 1976, esp. 51-95 y J. Arcade "Les images des jeux et de l'entraînement des athlètes chez Philon d'Alexandrie" en *Centre Jean Palerme: Mémoires 1*, Saint Étienne 1978, p. 67-81.

⁴⁰ *Spec.* I 345.

⁴¹ *Her.* 81.

⁴² *Mos.* II 20.

⁴³ Philo: *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1947, 1962, vol. I, p. 96.

por ninguna prueba, la visión de Filón como predicador está muy extendida⁴⁴.

§ 6. Valoración de la obra de Filón en la crítica moderna

V. Nikiprowetzky ⁴⁵ nos presenta una exposición de la situación. La historia de los estudios filonianos es un ejemplo de la variante opinión que existe sobre este autor. Las apreciaciones contradictorias responden a la dificultad de analizar correctamente la exégesis de este autor o de comprender su personalidad literaria⁴⁶. Sabios como J. R. Harris⁴⁷, H. A. A. Kennedy⁴⁸ o F. H. Colson⁴⁹ mantienen una posición crítica, mientras que H. Schültz⁵⁰, A. Stöckl⁵¹, M. J. Lagrange⁵², L. Noack⁵³ afirman la genialidad de nuestro autor. Otros ven en él un pensador coherente y original, como E. Vacherot⁵⁴ o J. Drummond⁵⁵. H. A. Wolfson⁵⁶ ve en Filón una figura grandiosa de la historia de la filosofía e iniciador de la escolástica.

⁴⁴ V. Nikiprowetzky "L'exégèse de Philon d'Alexandrie" *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, LIII (1973), p. 323.

⁴⁵ *op. cit.* (1973), pp.309-313.

⁴⁶ *op. cit.* p. 309-10.

⁴⁷ *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge, 1886, p. 1ss.

⁴⁸ *Philo's Contribution to Religion*, London, 1919, p. XI, 245.

⁴⁹ *Philo with an English translation*, London-Cambridge, LOEB Classical Library, 1929-1962, *passim*.

⁵⁰ "Die alexandrinische Religionsgeschichte", *Protestantische Monatsblätter* 24 (1864), p. 241.

⁵¹ *Die Spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte I*, Würzburg, 1858, p. 542.

⁵² *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 580.

⁵³ "Der Jude Philon von Alexandrien und seine Weltansicht" *Psyche* II (1851), p. 4-7.

⁵⁴ *Historie critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1842, t. I p. 142.

⁵⁵ *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London, 1888, 2 vol. *passim*.

⁵⁶ *op. cit.* y *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Cambridge, Mass. 1961, esp. 1-69.

También hay valoraciones negativas de este autor: W. Bousset⁵⁷, R. Reitzenstein⁵⁸ y P. Katz⁵⁹ no creen que Filón haga aportación alguna a la religión y la filosofía. Con más violencia E. Schwartz⁶⁰ califica a Filón de charlatán y pedante.

Esta extraordinaria variedad de apreciaciones contradictorias procede en gran parte de malentendidos en el sentido y la intención de los escritos de Filón⁶¹.

Filón ha sido relacionado con Platón desde la Antigüedad⁶². San Jerónimo dice⁶³: "Ἡ Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει. Otros, como San Agustín, limitan la dependencia al dominio del estilo⁶⁴. Hasta el siglo XVII se rechazó esta afirmación, basándose en que la cita de Jerónimo se refería a otro Filón que el de Alejandría. Más tarde, a apartir de 1738, año en que Fabricius publica *De Platonismo Philonis Judaei*⁶⁵. La tesis de un Filón platonizante siguió considerándose por críticos como H. von Stein⁶⁶, J. Horowitz⁶⁷ y Th. H. Billings⁶⁸ entre otros. Todos ponen la doctrina platónica en el centro de la enseñanza de Filón, pero consideran ciertos elementos estoicos, aunque sin darles importancia.

⁵⁷ *Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter* 3. verbess. Aufl. hrsgb von Hugo Gressmann Tübingen 1926, p. 454.

⁵⁸ *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig- Berlin, 1926, p. 30.

⁵⁹ *Theologische Literaturzeitung*, 1956, p. 680.

⁶⁰ *Aporien im vierten Evangelium*, Göttingen, 1908, p. 537ss.

⁶¹ V. Nikiprowetzky, *op. cit.* (1973), p. 312.

⁶² Nikiprowetzky, *op. cit.* p. 314.

⁶³ *De Viris Illustribus* XI.

⁶⁴ *Testimonia* ed. L. Cohn - P. Wendland I, CV.

⁶⁵ Primera ed. 1693, *Exercitatio de Platonismo Philonis Judaei*, reimpresa en Hamburgo en 1738 en una recolección titulada *Opusculorum historico-literarium sylloge quae sparsim viderant lucem*, p. 147-160.

⁶⁶ *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 1875, III, p. 8, 9 y n. 1.

⁶⁷ *Das Platonische Νοητὸν Ζῶον und der Philonische Κόσμος Νοητός*, Marburg, 1900.

⁶⁸ *The Platonism of Philo Judaeus*, Chicago, 1919.

El primero en dar importancia a los elementos estoicos fue Lipsius⁶⁹. Después de la obra de A. Schmekel⁷⁰, se definió la dependencia de Filón de la escuela estoica en la figura de Posidonio. Y esto lo vemos en estudiosos como I. Heinemann⁷¹ H. Leisegang⁷² E. Bréhier⁷³, pero las críticas a las que K. Reinhardt⁷⁴, ha sometido la hipótesis de una influencia de Posidonio sobre Filón han hecho ser más prudentes a los investigadores en este punto.

Clemente de Alejandría⁷⁵ calificaba a Filón de pitagórico y Eusebio⁷⁶ también habla de las enseñanzas pitagóricas en el sistema de Filón. Muchos historiadores dicen que perteneció a una de las escuelas eclécticas que florecieron desde la época estoica hasta la suya. E. Bréhier se esforzó en demostrar el carácter sincrético de la filosofía de Filón.

E. R. Goodenough tiene un pensamiento análogo, pero pretende remitir a esta corriente de pensamiento las doctrinas esenciales desarrolladas por Filón, siendo esta ya en sí de carácter ecléctico o sincrético⁷⁷. Para este autor, el grupo principal de los escritos de Filón estaría consagrado a la exposición coherente y seguida de una doctrina misteriosa, de un misterio judío en el que se conjugarían influencias persas, isiacas, platónicas, pitagóricas y también decisiva del orfismo. Para este misterio la Tora tendría una importancia de escrito místico, de *ἱερός*

⁶⁹ "Alexandrinische Religionsgeschichte" Daniel Schenkel, *Bibel-Lexikon*, Leipzig I 1869, p. 85-99.

⁷⁰ *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 1892.

⁷¹ *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslau, 1932, Hildesheim, 1962.

⁷² "Philon", *RE*.

⁷³ *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1902, 1925².

⁷⁴ "Poseidonios", *RE* y *Poseidonios*, München, 1925.

⁷⁵ L. Cohn - P. Wendland, *Testimonia*, I, XCVI.

⁷⁶ *ibid.* I XCVII.

⁷⁷ *By Light Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven & London, 1935.

λόγος. Völker⁷⁸ critica el método de Goodenough y dice que no demuestra en absoluto la existencia del misterio judío. La terminología mística que utiliza Filón no traspasa jamás el territorio de la filosofía platónica⁷⁹.

Con respecto al equilibrio entre la filosofía judía y la griega en Filón, Runia⁸⁰ recoge las opiniones de algunos estudiosos de Filón. Entre ellos I. Heinemann⁸¹ dice que en el pensamiento de Filón el elemento griego era tan dominante que la herencia judía se espiritualizó y casi perdió.

E. Goodenough⁸² dice que Filón es un filósofo de tradición helenística con importantes elementos de sincretismo oriental, como hemos mencionado antes. Para Runia no quedan resueltos algunos problemas, como el de la relación y equilibrio entre Filón Judío y Filón Alejandrino, la posición de Filón en la historia de la filosofía griega y la postura que toma ante la ley de Moisés.

⁷⁸ *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig, 1938, p. 37.

⁷⁹ Nikiprowetzky, *op. cit.* p. 317.

⁸⁰ *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, pp. 8-10.

⁸¹ *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932 (rep. 1962).

⁸² *op. cit.*

CAPÍTULO 2

LA OBRA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

§ 7. La obra de Filón: función literaria

Como ya se ha visto anteriormente, Filón de Alejandría no es fundador de un estilo literario, sino punto culminante del mismo. Partiendo de la filosofía griega, llegó a la teología de su pueblo. En la exposición de su obra, Filón utilizó varios géneros de la literatura griega, como es el diálogo y sobre todo el tratado filosófico. Empleó una gran parte de su actividad en comentarios al Pentateuco, en tratados que remitían a pasajes determinados del mismo, por el método de la explicación alegórica, que aprendió sobre todo de los estoicos.

Otro aspecto importante de la obra de Filón desde el punto de vista literario es la lengua carente de semitismos, claramente influida por la tradición griega. Detrás de ella se ve a un excelente conocedor de la literatura y el estilo literario griego, de la retórica y los recursos de esta lengua.

§ 8. Sus escritos

Es una costumbre en los estudios sobre Filón de Alejandría hacer una clasificación y división de sus obras en categorías, con el fin de resolver la cuestión del destinatario de la obra. Hay algunos tratados que van dirigidos a los judíos, lo que se manifiesta en la presunción de Filón de un conocimiento o familiaridad de las Escrituras en el lector; otros van dirigidos a los gentiles y Filón presupone desconocimiento y completa

datos y detalles para guiar al lector.

Algunos estudiosos dividen el *Corpus* filoneo en cuatro y otros en seis categorías. Aquí vamos a presentar la primera clasificación, según la recoge Sandmel⁸³. Se suele aceptar la organización de Massebieau⁸⁴.

§ 9. A. Miscellanea

A esta categoría también se la llama "escritos históricos" o "no bíblicos".

1. *Hypothetica*.⁸⁵ Ha sobrevivido en dos extractos, que usó y anotó Eusebio de Cesarea. Eusebio llama a este tratado de tres maneras, y fue F.H. Colson el que identificó en las tres citas la misma obra⁸⁶.

En el primero de los extractos, se nos dice que Filón da un resumen de la constitución dada a la nación por las leyes de Moisés. Se insiste en lo estricto de esta ley. Josefo también habla de "constitución" refiriéndose a las leyes⁸⁷.

En el segundo extracto que nos proporciona Eusebio, nos encontramos con la exposición de la división del pueblo judío en dos partes: una, las multitudes que Moisés pretendía que debían ser dirigidas y otra, los filósofos, que llegaban más alto.

2. *Quod omnis probus liber sit*.⁸⁸ Este tratado comienza haciendo referencia a un tratado anterior que no se conserva, cuyo contenido versaría sobre el tema de si todo hombre malo es esclavo. Es una obra de juventud de Filón. El contenido básico del tratado es una reunión de paradojas estoicas, en que la virtud es espiritual y el vicio físico. Filón da

⁸³ *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York, Oxford, 1979, pp. 30-81.

⁸⁴ "Le Classement des Oeuvres de Philon", *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, Paris, 1889, pp. 1-91.

⁸⁵ Sandmel, *op. cit.* p. 31.

⁸⁶ PE VIII 6, 1-9 y VIII 11, 1-18. Cohn, *Philo*, VII, LOEB, pp.407-13.

⁸⁷ *Contra Apión* II.

⁸⁸ Sandmel, *op. cit.* p. 32.

una lista de las virtudes de los esenios.

3. *De vita contemplativa*.⁸⁹ El título completo significa literalmente "sobre la vida de contemplación de los suplicantes". Estos suplicantes son los *Therapeutae*, una orden monástica, asentada cerca de Alejandría, en la costa de Mareotis. El tratado tiene un subtítulo: "la cuarta parte sobre las virtudes". Filón entonces alude a un tratado previo, en que se ocupa de los esenios. Hace un contraste entre la vida práctica de los esenios y la contemplativa y teórica de los *Therapeutae*. Una diferencia básica es que entre estos últimos había mujeres.

En 1880, P. E. Lucius⁹⁰ negó la autoría Filonea de este tratado, basándose en que Eusebio identifica a los *Therapeutae* con cristianos y en el análisis del párrafo 21 del *De vita contemplativa*. Pero F. C. Conybeare⁹¹, se enfrenta a las opiniones de Lucius y defiende con buenas razones la autoría de Filón.

4. *In Flaccum*.⁹² Es un tratado histórico. Es un repaso a las acciones de Aulo Avilio Flaco, prefecto romano el 32. Fue desterrado y poco después ajusticiado en Andros el año 39. No mucho después de su muerte, quizá el año 41 o 42, escribió Filón este tratado. Es una crítica feroz a la actividad de este gobernador romano y a las injusticias cometidas contra la población judía.

5. *Legatio ad Gaium*.⁹³ Es un tratado histórico y teológico. La parte histórica consiste en los eventos que tuvieron lugar en Alejandría y que impulsaron a los judíos a enviar una legación a Roma. En la parte teológica, se presenta la tesis de que los hombres tienden a juzgar el presente ciegamente y que desconfían de la providencia divina y del cuidado de Dios hacia el pueblo de Israel.

⁸⁹ Sandmel, *op. cit.* p. 34.

⁹⁰ *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese: Eine kritische Untersuchung der Schrift De Vita Contemplativa*, Strassburg, 1879 (1880).

⁹¹ *Philo about the contemplative life*, Oxford, 1895.

⁹² Sandmel, *op. cit.* p. 39.

⁹³ Sandmel, *op. cit.* p. 43.

§ 10. B. Exposición de la Ley

1. *De vita Mosis*.⁹⁴ Lo colocamos en primer lugar, porque probablemente no pertenece a esta categoría. Según Erwin Goodenough⁹⁵, *De vita Mosis* estaba escrito para gentiles, con intención proselitista. Pero Tcherikover⁹⁶ ha demostrado que los gentiles no leían escritos judíos. Más bien está dirigido a los judíos de Alejandría que se estaban alejando, por una razón o por otra, de la comunidad y estaban en el umbral de la apostasía.

Este tratado está dividido en dos partes. En una y otra, Filón reproduce lo narrado en la Biblia, con adiciones y omisiones significativas. En la primera parte trata a la figura de Moisés como el filósofo rey y en la segunda con otra tres funciones: legislador, sumo sacerdote y profeta. Estos cuatro oficios de Moisés tienen importancia en cuanto que definen el papel que tienen las Escrituras.

2. *De opificio mundi*.⁹⁷ Se refiere a la primera parte de las Escrituras, es decir, al Génesis, cap. I. El tratamiento es platónico y debe mucho al *Timeo*. Trata el tema de que Dios creó todo de la nada, es decir, que no había una materia preexistente. Filón pone en relación la creación y la Ley. La creación por Dios significa que el mundo está en armonía con la Ley y la Ley con el mundo. Aquí está reflejando Filón ideas estoicas. Consistente con ambas concepciones, platónica y estoica, Filón habla de la diferencia entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

Filón cierra el tratado con las cinco principales doctrinas que daba Moisés: la existencia eterna de Dios, la unidad de Dios, el mundo no es eterno, el mundo es una unidad y la providencia de Dios.

⁹⁴ Sandmel, *op. cit.* p. 47.

⁹⁵ "Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis", *Harvard Theological Review* 27 (1933), pp. 109-25.

⁹⁶ Según Sandmel, *op. cit.* p. 47.

⁹⁷ Sandmel, *op. cit.* p. 52.

3. *De Abrahamo*.⁹⁸ En este tratado tenemos una continuación del tema tratado en *De opificio mundi*, donde vemos que Filón considera una conexión directa entre la creación y las Leyes. Habla de las Leyes no-escritas de la Naturaleza, que justifica utilizando argumentos estoicos. La Ley no-escrita, al ser ideal, es perfecta, mientras que la Ley escrita, al ser material, es imperfecta.

Es razonable que los estudiosos de Filón supongan que escribió otros tratados, que se han perdido, sobre Isaac y Jacob, entre otras cosas, porque califica este tratado habla de ser un "primer libro" (¿de una serie?).

4. *De Iosepho*.⁹⁹ En este tratado Filón recoge fundamentalmente la información de la Biblia. En la alegoría sobre la figura de José, hace un contraste entre la forma humana de gobierno de la ciudad y la Ley no-escrita.

5. *De Decalogo*.¹⁰⁰ Tiene una estructura similar al tratado *De Abrahamo*. Se ocupa de la relación del hombre con Dios y las virtudes cardinales, así como de la relación del hombre con el prójimo.

6. *De specialibus legibus*.¹⁰¹ Se compone de cuatro libros. El primero trata del culto: el Templo, los sacerdotes, el sacrificio, tal y como están representados en las escrituras. Filón arremete contra las religiones místicas griegas. El segundo trata del juramento, basado en no tomar el nombre de Dios en vano. En el tercero habla de la castidad matrimonial y las prohibiciones con respecto a las aberraciones sexuales. Luego trata el asesinato y el homicidio. En el cuarto habla de los últimos tres de los diez mandamientos: no robar, no dar falso testimonio y no codiciar.

7. *De virtutibus*.¹⁰² Como sigue al *De specialibus legibus*, en este tratado las virtudes se equiparan a las leyes. Pero tiene otras sorpresas: en

⁹⁸ Sandmel, *op. cit.* pp. 55-63.

⁹⁹ Sandmel, *op. cit.* p. 63.

¹⁰⁰ Sandmel, *op. cit.* p. 65.

¹⁰¹ Sandmel, *op. cit.* p. 67.

¹⁰² Sandmel, *op. cit.* p. 69.

él no aparece la lista tradicional de las virtudes cardinales: justicia, prudencia, valor y templanza. Filón habla de fortaleza, filantropía, arrepentimiento y nobleza.

8. *De praemiis et poenis*.¹⁰³ Repite el material de *De Abrahamo* y *De Mosis*. Parece ser un ensayo independiente, probablemente escrito en la vejez de Filón.

Otras dos obras que parecen pertenecer a la exposición de las Leyes son *De providentia*, que sólo se nos ha conservado en armenio, aunque hay fragmentos en griego en Eusebio, y *De aeternitate mundi*, de cuya autenticidad incluso se duda. La duda estriba en lo siguiente: Filón siempre defendió la omnipotencia de Dios sobre el mundo, y suponer que el mundo es indestructible niega el poder definitivo de Dios sobre él. Colson, sin embargo, piensa que es excesivo negar la autoría de Filón.

§ 11. C. Alegoría de la Ley

Es una serie de tratados, cada uno de los cuales comienza con un pasaje de las Escrituras¹⁰⁴. Los tratados son los siguientes, con el pasaje de la Biblia utilizado:

<i>Legum Allegoriae</i> I	Gen. 2:1-3, 5-14
" " II	Gen. 2:18-3:1
" " III	Gen. 3:8-19
<i>De Cherubim</i>	Gen. 3:24;4:1
<i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>	Gen. 4:2-4
<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>	Gen. 4:8
<i>De posteritate Caini</i>	Gen. 4:16
<i>De gigantibus</i>	Gen. 6:1-4
<i>Quod Deus immutabilis sit</i>	Gen. 6:4-12

¹⁰³ Sandmel, *op. cit.* p. 72.

¹⁰⁴ Sandmel, *op. cit.* p. 76-78.

<i>De agricultura</i>	Gen. 9:20-21
<i>De plantatione</i>	Gen. 9:20
<i>De ebrietate</i>	Gen. 9:20-29
<i>De sobrietate</i>	Gen. 9:24-27
<i>De confusione linguarum</i>	Gen. 9:1-9
<i>De migratione Abrahami</i>	Gen. 12:1-3
<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	Gen. 15:2-18
<i>De congressu quaerendae eruditionis gratia</i>	Gen. 16:1-6
<i>De fuga et inventione</i>	Gen. 16:9, 11-12
<i>De mutatione nominum</i>	Gen. 17:1-5, 15-22
<i>De somniis I</i>	Gen. 27:12-15
" II	Gen. 37:7-10

En estos tratados tan variados en su contenido, Filón expone lo más importante de su pensamiento y personalidad.

§ 12. D. Preguntas y respuestas al Génesis y al Éxodo

Estos tratados sólo se nos han conservado en armenio. En 1826, J.B. Aucher publicó una traducción al latín del armenio, y después, Ralph Marcus, sobre el original armenio, hizo la traducción al griego para los Clásicos de Loeb.

Parece ser, por los fragmentos griegos que nos han llegado, que estaba dividido en seis libros, aunque el armenio lo estaba en cuatro¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Sandmel, *op. cit.* p. 79-81.

CAPÍTULO 3

TRANSMISION MANUSCRITA DE LA OBRA DE FILON

§ 13. Introducción. La obra de Filón en la Antigüedad

Puesto que el tratado que nos ocupa, el *De Somniis*, presenta un problema de transmisión textual que afecta a su estructura y plantea muchas dudas con respecto al contenido, nos parece necesario abordar el tema de la transmisión textual de su obra.

La obra de Filón de Alejandría suscitó desde antiguo muchos estudios. A pesar de ser judío, fue considerado como autor cristiano y por ello su obra fue estudiada y transmitida como la de los Padres de la Iglesia¹⁰⁶.

Entre los primeros estudiosos suyos figuran Justino Mártir y Teófilo Antioqueno en el siglo II. En el siglo III Clemente de Alejandría alaba a un tal Filón, pero puede tratarse de Filón de Biblos. Parece que su discípulo Orígenes trabajó sobre los libros de Filón: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας (*Legum allegoriae*)¹⁰⁷ y περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι (*Quod deterius potiori insidiari soleat*)¹⁰⁸. De las citas podemos suponer que conocía muy bien la obra de Filón.

¹⁰⁶ R. Arnáldes, "L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon" en R. Kuntzmann & J. Schlosser (eds.) *Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983)*, *Lectio Divina* 119, Paris, 1984, pp. 251-266 y "La Bible de Philon d'Alexandrie" en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et la Bible*, Paris, 1984, pp. 35-54, trata este problema en profundidad y llega a la conclusión de que Filón fue aceptado como padre de la Iglesia por tres razones: por su uso de la versión griega de los LXX, por su espiritualidad helenística y porque su exégesis alegórica distorsiona el sentido histórico de la Biblia.

¹⁰⁷ *Comm. Matth.* XVII, 17.

¹⁰⁸ *Comm. Matth.* XV, 3.

En el siglo IV tenemos a Eusebio de Cesarea y a Ambrosio, que compiló los *Scripta ad Pentateuchum*. Jerónimo tradujo al latín *De nominibus hebraicis*.

En los siglos VI y VII se hicieron unos *Excerpta* y una *compilatio* de los libros de los *Patres*, y entre ellos estaba Filón, que también aparece en la *catena locupletissima ad Octateuchum* de Procopio de Gaza, el cual tomó muchísimas citas de las *Quaestiones in Genesin et in Exodum*.

En los florilegios cristianos también encontramos amplísimos extractos de Filón, sobre todo en los *Sacra Parallela* de Juan Damasceno.

En cuanto a las traducciones de la obra de Filón, ya aparecen las latinas desde el siglo IV. También de este siglo son las traducciones al armenio, que en el caso de algunos tratados, son el único texto que nos queda.

§ 14. De archetypo librorum manuscriptorum¹⁰⁹

Ninguno de los manuscritos existentes de Filón de Alejandría es anterior al siglo X, pero se puede reconstruir un arquetipo que se remonta al menos a los siglos III o IV d. C.

Las primeras noticias sobre ejemplares de los libros de Filón, están relacionadas con la biblioteca de Cesarea. Es de las pocas bibliotecas cristianas de que tenemos noticia. Fue fundada por Pánfilo, presbítero de Cesarea, discípulo de Orígenes, a finales del siglo III. Se hizo famosa tanto por la cantidad de obras que conservaba, como por la calidad de las mismas. En ella se custodiaba quizá el original arameo del evangelio de San Mateo y la mayoría de las obras de Orígenes.

En esta biblioteca, los rollos de papiro fueron transcritos a códices membranáceos bajo las órdenes de Acacio y Euzeo, obispos de Cesarea los años 338 a 365 y 376 a 379 respectivamente.

¹⁰⁹ La información sobre esta cuestión la extraemos básicamente de la introducción a la edición alemana del texto filoniano, de Cohn y Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin, 1886.

Tenemos constancia de que los libros de Filón estaban entre los de esta biblioteca porque en las guardas del códice *Vindobonensis theol. gr. 29* (περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας) se lee: εὐζοιος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο. En cuanto a los fondos de Filón que existían en la biblioteca de Cesarea, tenemos noticia directamente de un ilustre usuario de la misma, Eusebio. En su *Historia Ecclesiastica* (II, 18) hay recogido un índice de las obras a las que accedió, probablemente las existentes en dicha biblioteca. Constan en este índice obras que se han perdido total o parcialmente y que Eusebio pudo consultar.

Se han perdido: *Quaestionum et Solutionum in Genesin libri sex, In Exodum libri quinque, De Ebrietate librum alterum, De Providentia, Pro Iudaeis, Quod omnis insipiens servus sit.*

De somniis y *De legatione ad Gaium sive De virtutibus*, de los que se conservan partes, fueron leídos íntegramente por Eusebio.

También menciona Eusebio libros que no conocía más que por noticias indirectas: πρὸς τούτοις ὁ περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται, ἐν ᾧ φησι συντεταχέναι καὶ περὶ Διαθηκῶν α' β'. Los dos libros se han perdido.

De algunos que Eusebio conoció en griego tenemos la traducción al armenio: *De providentia*. De este conservamos sin embargo fragmentos griegos transmitidos por el propio Eusebio en *PE*, 7, 21, 1-4; 8, 14, 1-72.

Pero el índice de Eusebio no dice en qué orden fueron compuestas las obras de Filón. Lawlor¹¹⁰ opina que Eusebio conocía a Filón por los volúmenes de la biblioteca de Cesarea y que copió los títulos sin fijarse en la relación de unos tratados con otros. Además parece que en la propia biblioteca estaban bastante confusos.

En las bibliotecas actuales existen muchos códices manuscritos de las obras de Filón, pero distan mucho de la integridad y calidad de los rollos y códices membranáceos de la biblioteca de Cesarea.

¹¹⁰ H. J. Lawlor, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Bishop of Caesarea*, Oxford, 1912. pp. 138-145.

Los códices más antiguos con que contamos son el *Codex Sedleianus* de la biblioteca Bodleiana del siglo X y dos del siglo XI, uno *Vindobonensis* y el otro *Parisinus*.

§ 15. De libris deterioribus. Familiae A et H

El *Codex A*. Es el *Monacensis graecus* 459, olim *Augustanus*, del siglo XIII. Nos transmite 38 libros de Filón notados en el índice como α'-λη'. Otros códices de la familia A son el *Vaticano-Palatinus gr.* 183, olim *Heidelbergensis* 183. El *Palatinus gr.* 183 parece haber sido transcrito del cód. A, porque reproduce unas palabras del escriba del fol. 332r en el fol. 415v. Del *Palatinus* 183 dependen el *Vaticanus* 380 y el 378, escritos por *Iohannis Thessalius Scutariota*, como se ve en el *Vat. gr.* 378 (Θὺ τὸ δῶρον καὶ Θετταλοῦ ὁ κόπος). El *Vat. gr.* 380 contiene los libros 1 a 23 y el 378 los libros 24 a 38. El *Coislinianus* 43 contiene 23 libros de Filón y depende del *Vat. gr.* 380. El *Vat.* 2174 es una copia de Diasorino sobre el *Vat. gr.* 378. El *Ottobonianus gr.* 74 contiene los ocho primeros libros de Filón en los fol. 1-63v, en el mismo orden que A. El *Matritensis bibliothecae Accademiae Historicae*, est. 11 gr. 40 contiene 38 libros, ordenados de diferente manera que A.

El *Codex B* es el *Venetus gr.* 41 olim *Bessarionis Cardinalis Tusculani*. Transmite *De Sacrificiis Abelis et Caini* como único representante y *De vita contemplativa*.

La Familia H es la peor. El *Codex H* es el *Venetus gr.* 40, olim *Bessarionis cardinalis*, del siglo XIV. Contiene 46 libros de Filón, numerados α'-μσ'.

La familia H tiene un orden propio. Omite los párrafos 21 a 32 del tratado *De Sacrificiis Abelis et Caini*. De esta familia hay muchos manuscritos que Wendland rechaza en el aparato crítico:

Venetus gr. 36, del siglo XV, es gemelo del H o transcrito de él. *Vaticanus gr.* 382, copiado de H. *Vaticano Palatinus gr.* 311, que añade un

libro: περὶ τῶν μετονομαζομένων. El *Genuensis bibliothecae congregationis missionis urbanae* 39. El *Ottobonianus* gr. 48 contiene 45 libros de Filón. Omite περὶ τοῦ μὴ ἀνασχυντεῖν γυναῖκας. *Monacensis* gr. 124, (= *Boicus* 52). *Escorialensis* y 15, olim *Mendozae*. *Leeuwardensis* 40, olim *Pelicerianus*, deinde *Claromontanus* 199, tum *Meermanianus* 376. *Parisinus* gr. 434, olim *Regius* 2250. *Vaticanus Reginensis* gr. 94.

El Codex L es el *Parisinus* gr. 433, olim *Regius* 1895. Es el fundamento de la *editio princeps* de Adrianus Turnebus. Contiene 43 libros de Filón en el orden de H y dos más que esta familia H no tiene: en el fol 552v empieza νόμων ἱερῶν ἀλληγορία (sic) τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ δεύτερον (leg. *alleg. lib. I*) y en el 563v περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λόγων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ καὶ τῆς ἱερᾶς ἑβδόμης καὶ γονέων τιμῆς (es el inicio del libro II de *specialibus legibus*).

Sofiano transcribió 43 libros de un código de la familia H. Las dos obritas del final las tomó de otro código. Intentó corregir en muchos sitios. En algunos libros L presenta mejor lectura que el H.

§ 16. Otras familias. El código P

El Codex P es el *Petropolitanus* XX Aa1, que está en la biblioteca de la academia imperial de San Petersburgo. Contiene 29 libros. Contiene lecturas variadas de las familias A y H. Otro código de lecturas mixtas es el *Oxoniensis Collegii novi* 143. Tiene que ver en parte con el código H y parte con el B. Tiene dos partes, una escrita por Arsenius episcopus Monembasiae en 1533, que contiene 14 libros de Filón copiados de un código de la familia H, que puede ser el propio H o el *Venetus* 39, y la otra, desde el folio 212 por Bartholomaeus Comparinus, con 24 libros tomados del B.

§ 17. De libris melioris notae. De Familia UF

El *Codex U* es el más antiguo y apreciado. Es el *Vaticanus gr. 381*, que contiene 11 libros de Filón, de los que, salvo el primero (περὶ ἀφθαρσίας κόσμου) todos pertenecen a la obra *Legum allegoriarum libri*. Es el único, además, que nos transmite *De posteritate Caini*.

El *Codex F* es el *Laurentianus plut. LXXXV cod. 10*. Contiene 36 libros de Filón cuyos títulos discrepan del resto de los códices. En común con *U* tiene igual distinción de libros, títulos y lagunas. Los libros que faltan en el *U* tienen en el *F* *optimus testis*. Es el único ejemplar que nos transmite una parte de *De victimis*.

Otro manuscrito de la familia UF es el *Vaticanus gr. 379*. Por coincidir con *F*, Cohn y Wendland lo excluyen del aparato crítico.

Otros manuscritos conectados con la Familia UF:

El *Laurentianus conv. soppr. 59, olim Abbatiae Florentinae num. 2709*, el *Laurentianus plut. LXIX cod. 11*, el *Vaticano Palatinus 152*, el *Laurentianus conv. soppr. 107*, el *Matritensis O 17*.

El *Codex O* es el *Laurentianus plut. X, cod. 23*. En un principio, Cohn-Wendland rechazaron la lectura de *O* por provenir de *F*, en la edición de *Quis divinarum rerum heres sit*. Los cinco libros primeros, en los demás códices muestran el mismo orden, pero no tienen el sexto. No ha sido copiado del mismo arquetipo. El texto de *O* en los libros *De vita Mosis* y *De fortitudine* discrepa de *A* y *B*. Tiene sus propios vicios y virtudes.

§ 18. Otros códices

Quedan tres códices que no se pueden asignar de manera clara a ninguna de las tres familias:

El *M, Mediceus sive Laurentianus plut. X cod. 20 (M), olim Francisci Philelphi* (ἡ βίβλος αὕτη τοῦ Φραγκίσκου Φιλέλφου ἐστίν). Los títulos de los

tratados discrepan de los que dan los otros códices: *Leg. II* se llama εἰς τὸ "ποιήσωμεν βοηθὸν κατ' αὐτόν". *De Decalogo*, περὶ νόμων ἰδέας, *De aeternitate mundi*, περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως en vez de περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, como en los demás códices. Coincide con UF en que transmite el libro I *De specialibus legibus*. El arquetipo del que procede M es antiquísimo y muy bueno, en uncial, sin notas prosódicas, acentos o puntuación. El que pasó este código a minúsculas era poco docto en griego, y al separar palabras cometió muchos errores, alterando e interpolando otras. Contiene como único testigo el libro II *De specialibus legibus* de manera íntegra (otros nos dan fragmentos). Se puede decir que proviene de un arquetipo de la familia A.

El *Codex G* es el *Vaticanus Palatinus gr. 248*. Contiene 29 libros de Filón. No coincide con ningún código en el orden de los libros, pero los títulos son como en A (6, 24 y 27) en algunos casos y como en H (7 y 23) o F (5, 9, 19 y 21) en otros.

El *Codex V* es el *Codex Bibliothecae Caesareae Vindobonensis theol. gr. 29*, descubierto por Cohn en 1889, del siglo XI. Contiene en los fol. 147r a 154v *Philonis de opificio mundi*. Al final del único tratado sobre Filón, constan las palabras οὐ πάντως ἀρχὴ μόνος κατὰ τοὺς διπλασίους (fol. 154v med.) El resto de la página está vacío. El ejemplar del que copiaba este escriba era mutilo. En el fol. 146 consta una *tabula* de las obras que contenía el original y que se perdieron. *De opificio mundi*, *De decalogo*, lib. I-II *De specialibus legibus*, *De posteritate Caini* (sólo transmitido por U) *Quaestiones in Genesin lib. IV*, *In Exodum II y IV* (que se perdieron en griego). También contiene las palabras Εὐζοῖος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο.

Se puede hacer una conjetura sobre la antigüedad del arquetipo de V. Después de tiempos de Ambrosio y Eusebio, *Quaestiones in Genesin et in Exodum* no se recogen más que en *catenas* o florilegios cristianos y más allá del siglo VI no se vuelven a copiar. Cohn sospecha que el arquetipo de V remonta al siglo IV. La inscripción de Euzeo y la *tabula* con el contenido,

pertenecían a un código conservado en la biblioteca de Cesarea y que fueron accidentalmente copiados por el copista del siglo XI.

El *Codex S* es el *Seldenianus* XII (=Coxe XI). El *Codex T* es el *Ambrosianus* D 27 (= Martin D 27 sup.), del siglo XV.

§ 19. Manuscritos no recogidos por Cohn-Wendland

Goodenough y Goodhart¹¹¹ añaden a los manuscritos recogidos por Cohn-Wendland los siguientes:

Cantabrigiensis Collegi S. Trinitatis B 9,6, del siglo XV-XVI.

Athous Iberorum Monasterii 252, del siglo XVI.

Athous Iberorum Monasterii 267, del siglo XVI.

Urbinas gr. 125, del siglo XIII-XIV.

Hierosolymitanus 23, del siglo XI.

Athous Penteleemoni Monasterii 741, del siglo XVII.

§ 20. De auctoritate codicum

Todos los códigos provienen de un arquetipo. Cohn presenta algunas pruebas:

1. En *De opificio mundi*, 25, Cohn supone que las palabras τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος, ἰδέα τῶν ἰδεῶν eran una anotación al margen de algún lector explicando ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, que fueron incluidas en el texto original.

2. *De Vita contemplativa* p. 483, 18 Mang. presenta una laguna en todos los códigos griegos, pero que no aparece en la traducción al armenio.

3. περὶ ἀφθαρσίας κόσμου ha sido transmitido en orden confuso de un código a otro. La solución parece darla Jacobo Bernays, y es que en el arquetipo común algunos folios arrancados se intercalaron en mal lugar.

¹¹¹ "A General Bibliography of Philo Iudaeus" in *The Politics of Philo Iudaeus*, Georg Olms, Hildesheim, 1967.

El arquetipo era de papiro y estaba en la biblioteca de Cesarea. A él se aproxima el más antiguo de nuestros códices, el *Vindobonensis*. En segundo lugar, M, que coincide con V en la primera parte de *De opificio mundi*. Se considera la mejor fuente del texto filoneo.

La familia UF emula al Mediceo. Este transmite mejor texto en *De opificio mundi*, *Legum allegoriarum* y *De Cherubim*, pero la familia UF transmite mejor el texto de *De sacrificiis Abelis et Caini*, por ello cabe la duda de si M es o no mejor que UF.

En UF hay pasajes muy bien corregidos por hombres doctos, pero también hay interpolaciones y correcciones de manos torpes.

Las familias A y H, aunque presenten un texto corrupto, no carecen de utilidad e interés. Hay libros que sólo nos transmiten estas familias, como *De mutatione nominum*, *De Somniis lib. II* (cód. A) y *Legum allegoriarum lib. III* (familias A y H)

La familia A parece estar unida al códice M y derivar del mismo arquetipo. H está emparentado con UF y G (consenso en *De opificio mundi* entre H y FG en lecturas corruptas) H presenta la lectura verdadera y genuina en muchos lugares en que UF es corrupto.

§ 21. Sobre los papiros de Filón

Básicamente existen dos textos de Filón de Alejandría en papiro: el códice *Parisinus suppl. gr. 1120*, datado por el primer editor en el siglo VI, pero probablemente sea anterior, y el códice de papiro del siglo II o III, publicado en fragmentos en varios lugares: *POxy IX 1173* y *XI 1356*; *PSI XI 1207*; T. Larsen, *Papyri Graecae Haunienses, Hauniae, 1942*, no. 8.

A estos se puede añadir el *PBerol. 17027*, editado en 1942 por Klara Stahlschmidt¹¹².

El primero de ellos, el *Parisinus suppl. gr. 1120*, está hoy en París.

¹¹² "Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien" *Aegyptus* XXII (1942), fasc. 3-4, p. 161 ss.

Fue descubierto en el Egipto superior en 1889. Contiene dos libros de Filón editados por V. Scheil¹¹³. Es un códice de 44 folios, 89 páginas, en uncial a dos columnas, escrito por dos manos. Como ya dijimos, el editor piensa que remonta al siglo VI, pero Cohn opina que puede ser anterior, por razones que expone en su edición de Filón (p. XLII-XLIII), de grafía y confusiones. El editor sacó de él nuevas y buenas lecturas, que son comunes a la familia UF en el tratado *De sacrificiis Abelis et Caini*. El códice de papiro y UF provienen de una misma fuente, aunque el arquetipo de UF contiene más corruptelas. Ahora queda preguntarse si los papiros provienen directamente de los de Orígenes y Pánfilo, de la biblioteca de Cesarea o no.

Todo lo dicho se refiere a *De sacrificiis Abelis et Caini*, puesto que en cuanto al tratado *Quis rerum divinarum heres sit*, el papiro discrepa completamente de los códices. En lo referente al otro códice, nos ha llegado en fragmentos conservados y publicados aquí y allá. Como dijimos, hay fragmentos en: POx. IX 1173, XI 1356, PSI XI 1207 y PHaun. I, 8, inv. nr. 322. A continuación expondremos brevemente las características y contenido de estos papiros. POx. 1173 y 1356¹¹⁴. Es del siglo III. Contiene partes de *Legum Allegoriarum lib. I, Det., Ebr., De Specialibus legibus I* y parte de tratados que no se conservan.

PSI¹¹⁵ 1207 es un fragmento del primer folio. Es del siglo II y contiene la última parte de *Ebr.* y *Poster.*

En el *Pap. Hauniensis*, 8, inv. nr. 322¹¹⁶ se reconoce la mano del copista de los papiros de Oxford 4-7. Contiene de *Ebr.* el comienzo del libro conservado en los manuscritos (1-8), que continúa en el POx. 1173, fol. 5. Las páginas 192-195 tienen un texto no editado de Filón. Filón había escrito

¹¹³*Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Tome IX 2e. fasc. 1893.

¹¹⁴Grenfell-Hunt, *Oxyrhynchus Papyri* IX (1912), 16-29, XI (1915), 12-19.

¹¹⁵*Papyri della Società Italiana*, Pubblicazioni della Società Italiana per la Ricerca de papyri greci e latini.

¹¹⁶*Papyri Graecae Haunienses*. Literarische Texte und Ptolemäische Urkunden, hrsg. Tage Larsen, Hauniae, 1942.

dos libros *De ebrietate*, de los que sólo se conservó uno, según el códice F el λόγος πρῶτος y según los *Sacra Parallela*, el δεύτερος. En el papiro está marcado como segundo, puesto que aparece una B, y probablemente conservara los dos libros.

Con respecto al papiro de Berlín, el *PBerol.* 17027, nos ha conservado 59 líneas de texto en siete fragmentos. El fragmento A nos da la primera página del escrito. Lleva el título περὶ Θεοῦ. De esta página sólo se conserva la parte superior, como también ocurre en los fragmentos B y G. Es del siglo IV o V. Fue encontrado en 1905-6 en una excavación alemana en Eschmunen. En cuanto al título, tenemos un fragmento de un comentario al Génesis (18, 2) en armenio, que en la traducción al latín por Aucher recibió el título *De Deo*, lo cual parece coincidir con el presente papiro. En cuanto a la autoría de Filón de Alejandría de este escrito, K. Stahlschmidt¹¹⁷ y Luigi Alfonsi¹¹⁸ están de acuerdo en reconocerla, por el estilo y el contenido estoico y cercano a Posidonio. Esto es lo que se puede decir en términos generales de los papiros, escasos, que contienen obras de Filón de Alejandría.

§ 22. De Somniis liber I

Este tratado nos lo transmiten los códices M, A, G, F, H, P, L y otro, no recogido por Cohn-Wendland, el *Athous Iberorum Monasterii* 252¹¹⁹. El *Escur.* X I 13 contiene excerpta. De ellos el mejor texto corresponde a M, A y P2. G, F, H, L y P nos transmiten un texto algo peor. Eusebio nos atestigua que Filón había escrito περὶ τοῦ κατὰ Μωυσῆα θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους πρῶτον, δεύτερον, τρίτον, τετάρτον, πέμπτον. El propio Filón, al comienzo de este libro, habla de uno anterior, que sería el original *De Somniis* I, y los que conservamos, serían *De Somniis* II y III. De estos tres

¹¹⁷ *op. cit.*

¹¹⁸ "Sul περὶ Θεοῦ del P. 17027 di Berlino" *Aegyptus*, XXIII (1943), fasc. 1-2, p. 262 ss.

¹¹⁹ H.L. Goodhart & E.R. Goodenough, "A General Bibliography of Philo Iudaeus", in *The Politics of Philo Iudaeus*, Hildesheim, 1967, p. 153, n° 122.

libros conocemos el orden, pero de los otros dos no podemos saber si iban delante o detrás de estos tres. Además, de estos dos no conocemos ni siquiera el contenido, mientras que el del primero lo conocemos por el propio Filón, quien dice al principio del libro I: Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφῇ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους...

Massebieau¹²⁰ trata de demostrar que estos libros perdidos precedían a los conservados por existir una laguna entre el fragmento del Génesis comentado por Filón en *De mutatione nominum* (17,1-22) y el comentado en *De Somniis* (27-37). En *Gen.* 20, 3 está el sueño de Abimelec, que pudo ser utilizado por Filón en el primer libro sobre los sueños, perdido. Por no haber otros sueños en el Génesis, se supone que los otros dos libros perdidos eran de carácter general sobre el tema de los sueños enviados por Dios, y servían de introducción a los otros tres. Nosotros no creemos, en primer lugar, que Eusebio tenga razón. El libro de los ensueños de Filón contenía tres libros. El primero de ellos, mencionado por el mismo Filón, contenía el comentario a un texto del *Génesis* entre el capítulo 17 y el 27. A pesar de que el ensueño de Abimelec es el único contenido en esta parte, no creemos que haya sido objeto de comentario por parte de Filón por lo que explicaremos más adelante. Filón siempre utilizaba como base para su comentario un texto bíblico. Por ello no creemos que escribiera dos libros de introducción, puesto que se sale de su propósito literario. Los tres libros de Filón pudieron estar contenidos en cinco rollos de papiro, que hicieron confundir a Eusebio.

§ 23. De Somniis liber II

Con *De posteritate Caini* es el tratado de Filón con menos autoridad manuscrita. Wendland sólo utiliza un manuscrito con un número poco

¹²⁰op. cit.

usual de corrupciones y lagunas. Pero Colson, en su edición¹²¹, también hace colación de un manuscrito de la Trinity College Library, (*Cantabrigiensis Collegii S. Trinitatis* B 9, 6) que es un representante muy cercano al manuscrito A, con las mismas corrupciones y lagunas. Pero Cohn y Wendland lo consideran de poco valor en su conjunto y lo rechazan en su aparato crítico. Colson no quiere condenarlo, porque, a pesar de presentar las mismas corrupciones y añadir otras, presenta sin embargo lecturas más correctas en algunos lugares. Este manuscrito también lo utilizó Mangey en su edición. En tres casos Wendland adopta la lectura de Mangey *e codice Cantrabr. Coll. S. Trin.* También hay ejemplos en los que Wendland ha corregido A reproduciendo lecturas de este manuscrito. En dos lugares en que A presenta laguna, en el *Cantabr.* hay continuidad en el texto. Según el profesor Minns, este manuscrito, pese a ser más tardío que A (XIII), pues del siglo XV o XVI, pertenece a una tradición mejor.

¹²¹*Philo* with an English translation by F.H. Colson & G.H. Whitaker, William Heinemann, London, 1963.

PARTE SEGUNDA
LA ALEGORESIS FILONIANA

CAPÍTULO 4

LA ALEGORESIS: ANTECEDENTES DE FILÓN

§ 1. Introducción

En este capítulo pretendemos exponer el método de interpretación que aplicaba Filón a las Escrituras, para luego detenernos en el análisis más detallado de su labor exegética concretamente en el tratado que nos ocupa: el *De Somniis*.

No nos parece desacertado comenzar este capítulo con un estudio de los antecedentes de Filón, para así poder después señalar con más facilidad su herencia, sus fuentes y su aportación personal a la historia de la alegoresis. Este estudio constará de dos extremos: los orígenes de la alegoresis en el mundo griego y la alegoresis bíblica judía.

I. Antecedentes Griegos

§ 2. Ἀλληγορία / Ὑπονοία

La palabra ἀλληγορία es un término relativamente reciente para expresar una idea más antigua, representada por la palabra ὑπόνοια, una de cuyas acepciones está relacionada con la interpretación alegórica de poemas, representaciones plásticas o mitos filosóficos o religiosos. Se trata de la significación oculta, el sentido subyacente de las narraciones. La naturaleza de la noción subyacente en los mitos es diversa. El contenido es filosófico, en su sentido más amplio. Se trata a menudo de enseñanzas físicas escondidas en mitos (cf. Proclo, *Theol. Plat.* I 4). También pueden

ser enseñanzas teológicas, morales o históricas. Ya utilizan el término ὑπόνοια Jenofonte en su *Conv.* III 6 y Platón en *Rep.* II 378. El término ἀλληγορία aparece por primera vez en Plutarco¹: ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις.

Pero convendría en primer lugar trazar una diferenciación entre los términos *alegoría* y *alegoresis*, siendo éste último, según Quilligan, 'the literary criticism of texts'². Alegoría es el hecho de dar forma a los contenidos filosóficos, ocultándolos bajo mitos. La alegoresis es la interpretación de la alegoría, es decir, el hecho de descubrir las nociones y separarlas de los símbolos que las representan.

A continuación seguimos a J. Tate³ en la clasificación de las alegoresis:

1. En primer lugar, la interpretación histórica o pseudo-histórica, —esta última se da en caso de que se deforme el sentido del texto extremadamente, lo cual puede aplicarse a todas las interpretaciones alegóricas anteriores a Platón.

2. La interpretación intrínseca es la que se atiene objetivamente a lo dicho por el poeta y según el significado y simbolismo de las palabras en sí. De esta manera se entiende más de lo que el poeta en realidad ha querido decir.

3. La interpretación artificial es la aplicación arbitraria de las palabras del poeta a cualquier propósito.

§ 3. Historia de la alegoresis griega: los orígenes

La historia de la alegoresis de Homero es larga y azarosa. Se extiende durante al menos doce siglos y abarca autores de todas las corrientes. Ocupando Homero en la cultura griega una posición semejante a la de la

¹ *De Aud. Poet.* 19 ss.

² M. Quilligan, *The Language of Allegory*, New York, 1979, pp. 25-6.

³ "On the History of Allegorism", *CQ* 28 (1934), pp. 109-112.

Biblia entre los judíos, se puede entender perfectamente que haya sido ya desde el siglo VI-V centro de las discusiones de los filósofos. Pero su vigencia a lo largo de siglos sólo es posible con la ayuda de 'puestas al día', reinterpretaciones dentro de nuevos contextos culturales y sociales.

El hecho de quedarse Homero anticuado en muchos aspectos es motivo suficiente para que se produzca la crítica a su psicología y ética inaceptables. ¿Podemos ver en esto el origen de la alegoresis? Tradicionalmente se ha opinado así. Sabemos que ya a mediados del siglo VI se desarrolló una vigorosa oposición a la teología homérica con una acusación de inmoralidad, por atribuir a los dioses acciones que a los hombres resultan vergonzosas. Al tiempo aparecen los primeros intentos de interpretación alegórica de los poemas. Muchos autores modernos quieren ver en el intento de defensa de Homero ante la crítica el origen de la alegoresis⁴. Otro autor, J. Tate⁵, quiere ver el origen de la alegoresis en un mero deseo de interpretación de los poetas antiguos, y no en la defensa contra las acusaciones de inmoralidad. Según éste, el origen de la práctica está en el doble proceso de buscar doctrinas en los mitos y a la vez utilizar estos para apoyar los propósitos del filósofo. Una serie de filósofos, Empédocles, Pitágoras, Jenófanes, Heráclito, criticó la tradición homérica y hesiódica. Tate⁶ expone así su situación: "Estos filósofos habían estudiado a Homero antes de llegar a ser filósofos. Cuando su propio pensamiento se había desarrollado y comenzaron a revisar a Homero y Hesíodo, reaccionaron contra aquello que habían previamente absorbido. Así, en vez de forjar nuevos términos, lo natural era conservar el estilo y el vocabulario de las tradiciones que habían rechazado en parte. Cuanto más reflexionaban sobre Homero y Hesíodo, más claro les parecía que estos

⁴ cf. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 5; J. Geffcken, "Allegory, Allegorical Interpretation", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. I, pp. 327-331; Long, "Stoic Readings of Homer", *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, edited by Robert Lamberton and John J. Keaney, Princeton, Nueva Jersey, 1992, p. 44.

⁵ "The Beginnings of Greek Allegory", *CR* 41 (1927), pp. 214-215.

⁶ (1934), pp.106-107.

poetas habían utilizado los mitos con el propósito de enseñar doctrinas filosóficas⁷, aunque estas doctrinas les parecieran frecuentemente inadecuadas o equivocadas. Una manera de corregir los errores de los poetas es la revisión de su mitología". Aquí hay que ver, pues, el origen de la alegoresis homérica, que creció con el progresivo uso alegórico del lenguaje mítico. Empezaron a encontrar sentidos más profundos en mitos que adaptaron a sus propias visiones del mundo. Uno de estos 'users of myths'⁸ fue Ferecides de Siros, que, como veremos más adelante, Tate considera el más antiguo estadio de alegoresis. El estadio siguiente será el defensivo, pero es derivativo y subordinado al origen positivo de la alegoresis.

Sin embargo nosotros opinamos que es más lógico pensar que un factor como la crítica puede desencadenar un proceso de interpretación, que menos probablemente puede deberse al deseo espontáneo de aclarar problemas en Homero o en Hesíodo. Nos parece ver un proceso semejante en la alegoresis bíblica del judaísmo alejandrino, que defiende a las Sagradas Escrituras de las críticas de los paganos, cosa que no ocurre en absoluto en el judaísmo rabínico de Palestina. Al no haber elementos que provoquen la discordia, no llega nunca surgir la necesidad de utilizar la alegoresis en defensa de las Escrituras.

§ 4. Crítica de los poetas

Como hemos dicho, Homero y Hesíodo suscitaron en seguida una serie de críticas, que ya comenzaron con Heráclito de Éfeso.

Pitágoras acusa a Homero de impiedad⁹, como Jenófanes de Colofón escribe una sátira en verso contra Homero y Hesíodo ya en la segunda

⁷ DL 9, 22: Homero, Hesíodo, Jenófanes, Parménides, Empédocles están clasificados juntos como hombres que "filosofaron en verso".

⁸ (1934), p. 107.

⁹ DL VIII 21.

mitad del siglo VI¹⁰, en que acusa a Homero de atribuir a los dioses acciones que a los hombres resultarían vergonzosas¹¹.

La condena a manos de Platón no es sino la culminación de una tradición larga de acusaciones. Éste sistematiza en cierto modo las objeciones que se han ido haciendo al poeta. Este 'resumen' se encuentra sobre todo en los libros II y III de la República, en que critica a Homero por atribuir vicios a la divinidad y por tanto ofender la perfección divina (377 e), hablar de querellas entre los dioses (378 c) y presentar una divinidad causante de mal, mientras que el Dios de Platón sólo puede ser causa de bien (380 d-383 c). En el libro X (595 a-608 b) de la misma obra lucha este autor contra la alegoresis, por no creer que Homero hubiera transmitido mensaje alguno envuelto en símbolos, y por tanto sería absurdo e infructuoso esforzarse en extraer enseñanzas de donde no las hay. El núcleo de la argumentación es que la poesía es una imitación, y por esto es condenable. Los poetas se encierran en un mundo ajeno a la realidad, en que imitan lo que no son capaces de crear y esto implica estar lejos de la sabiduría.

En el verdadero pensamiento de Platón, el mito participa del descrédito de la opinión, como también la utilización alegórica de los poetas, por lo que habría que descartar de la filosofía platónica todo lo expresado con mitos: doctrinas sobre Dios, el alma, la inmortalidad, la génesis del mundo, etc. Platón utiliza el mito como medio de expresión, como un recurso mágico. La ciencia es el conocimiento de lo inmutable, pero si se quiere conocer el futuro, el mundo, el hombre, el alma, el filósofo habrá de recurrir a un conocimiento inferior. El mito es una narración simbólica cargada de significado y que se parece a la opinión verdadera. Es, por tanto, el mejor recurso para la expresión de lo probable. Es cercano a la alegoría. Son ambos buenas maneras de expresar una imagen de la verdad. La crítica de la alegoresis de Homero no es por tanto

¹⁰ Testimonio en Clemente de Alejandría, *Stromata* V 110, Diels 21 B 15 (I 132, 18).

¹¹ Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 193, Diels 21 B 11 (I 132, 1).

debida al método simbólico-alegórico que él mismo utiliza, sino a la aplicación infructuosa a los poemas, debido a la ausencia de mensaje doctrinal en ellos¹².

§ 5. Los primeros alegoristas

Ferecides de Siros

Pese a que tradicionalmente se ha considerado a Teágenes de Regio el iniciador de la alegoresis homérica, Tate¹³ ve su forma embrionaria en Ferecides de Siros, de aproximadamente el año 600, quien buscó otros sentidos a Homero¹⁴.

Teágenes de Regio

Era contemporáneo de Cambises (529-522). Fue el iniciador de la interpretación alegórica¹⁵, a la recurrió para defender a Homero. Le debemos una alegoresis de tipo físico, pues consideró que los combates de los dioses simbolizaban la lucha de los elementos, y de tipo moral, pues identificó a los dioses con las disposiciones del alma.

Anaxágoras

En el siglo V tenemos a Anaxágoras, que desarrolló una alegoresis sólo de tipo ético¹⁶. Sus discípulos se dedicaron a una enseñanza de orden psicológico¹⁷. Mencionemos a Metrodoro de Lámpsaco¹⁸ y a Diógenes de Apolonia, que desarrollaron una alegoresis física de tipo estoico.

Demócrito

A fines del siglo V, este filósofo compuso un tratado sobre Homero

¹² Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, pp. 112-119.

¹³ (1927), pp. 214-215.

¹⁴ cf. Orígenes, *Contra Cels.* VI 42, Diels II p. 203.

¹⁵ cf. Porfirio, *Schol.* II. XX 67; Taciano, *ad. Graec.* 48.

¹⁶ cf. Favorino apud DL II 11 (=testim. 1 DK II p. 6, 19-21).

¹⁷ cf. Sincelo, *Chron.* 140c (=testim. 6 DK II p. 50, 4-6).

¹⁸ cf. Platón, *Ion* 530 c-d.

o la corrección del estilo y las expresiones (Περὶ Ὁμήρου ἢ Ὁρθοεπειῆς καὶ γλωσσέων¹⁹), en que habla de la naturaleza divina del poeta. Practica una alegoresis física, cercana a la de Diógenes de Apolonia y una psicológica. Como ejemplo de esta última, tenemos su interpretación del epíteto de Atenea Tritogeneia²⁰, por la que identifica a la diosa con la φρόνησις, de la que nacen los tres elementos esenciales del alma: reflexión, palabra y acción²¹. Esta interpretación es recogida por los estoicos²².

Pródico de Ceos

La alegoresis fue adoptada por la sofística. Este filósofo ve en los dioses, a través de una alegoresis de tipo físico, la personificación de sustancias naturales que rodean al ser humano, que han sido deificadas²³. También encontramos en su obra Ἑρacles una apología de Hércules²⁴, que es una interpretación moralista de la leyenda de Hércules en la encrucijada.

Por lo que hemos visto, desde los siglos VI-V hay ya una sólida interpretación alegórica, constituida por la influencia de una doble fuente: por un lado la defensa de Homero contra las injurias, sobre todo de Jenofonte y Heráclito, y por otro lado el intento de descubrir una teología más pura en Homero, sacrificando el sentido literal.

§ 6. La escuela cínica: Antístenes y Diógenes

Por su filosofía moral, la alegoresis de Antístenes de Homero es menos desinteresada que la de sus predecesores. Dedicó gran parte de su

¹⁹ cf. *DL* IX 48 (=testim. 33 *DK* II p. 91, 27).

²⁰ Recogido en el catálogo tetralógico de Trasilo, fr. I 6 *DK* p. 131, 20.

²¹ Otros testimonios: *DL* IX 46 (=testim. 33 *DK* 90, 23-24); Eustacio, *Comm. ad Hom. Iliadem* II, ed. Weigel, Leipzig, 1828, ad VIII 39, 696, p. 186, 6-8.

²² Crisipo en Filodemo, *De Pietate* 16 (= *SVF* II 910, p. 258, 22-25).

²³ cf. Sexto Emp. *Adv. Math.* IX 18 (= fr. 5 *DK* II p. 317, 14-17).

²⁴ cf. Jenofonte, *Memorab.* II 1, 21-34 (=fr. 2 *DK* p. 313, 316).

obra al poeta, a juzgar por los títulos aportados por Diógenes Laercio²⁵, que por desgracia corresponden a obras que se han perdido. Utilizó pasajes de Homero interpretados alegóricamente en apoyo de su moral cínica²⁶. Sus dos héroes favoritos son Hércules y Odiseo. El primero es un pedagogo, preocupado por la educación. Odiseo es el ejemplo de la templanza cínica.

Su discípulo, Diógenes, aplica la alegoresis moral a la fábula de Medea²⁷, que es una maga maléfica, pero según la interpretación alegórica, es una sabia bienhechora y testimonio de la moral cínica. Circe, su hermana, encarna el placer²⁸, Los compañeros de Odiseo, enloquecidos por su maleficio, son las almas esclavas del placer.

§ 7. Alegoresis estoica

Generalmente se ha creído que la escuela estoica, desde aproximadamente el 300 a. C. con Zenón, ha visto en Homero un filósofo estoico oculto. Sin embargo, A. A. Long, en su estudio "Stoic Readings of Homer"²⁹, se propone demostrar que esta teoría no es correcta y le busca otra interpretación al interés de los estoicos por Homero. Según la opinión tradicional, los estoicos encontraron en Homero la exposición de la estructura del mundo, que coincidía con su propia filosofía de la naturaleza. Homero, pues, entendía el mundo a su manera, pero por ser poeta, no lo expresa directamente como tal. Así ven en la exposición dos niveles: uno, el superficial, la narrativa épica; el otro, la exposición del

²⁵ VI 1, 15-18.

²⁶ Juliano, *Or.* VII 217 A (Contra el cínico Heraclio).

²⁷ Hesíodo, *Theog.* 956ss.

²⁸ Dión Cris. *Or.* VIII 20-21.

²⁹ *op. cit.* pp. 41-66.

mundo físico como la veían los estoicos³⁰.

Long argumenta contra la teoría tradicional que es dudoso que esto fuera así. Más bien hay que pensar que los estoicos, que eran unos filósofos racionales y empíricos, no vieron en Homero un estoico *avant la letre*, sino que quisieron su apoyo para justificar sus teorías³¹. Long se apoya en el estudio de un exegeta de Homero, Pseudo-Heráclito, que no puede considerarse estoico y por tanto no puede deducirse de su obra un comportamiento determinado en la interpretación estoica de Homero por los estoicos. Heráclito escribió los *Problemas Homéricos* o *Alegorías de Homero*³². Su propósito es, como el de tantos otros exegetas, rescatar a Homero de la acusación de blasfemia. Parte de que si Homero no hubiera sido alegorista, habría sido completamente impío: [Ομηρος] πάντα ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἡλληγόρησεν. De esta manera salva a Homero de la feroz crítica de Platón y los epicúreos. Para él la alegoría no pertenece al intérprete, sino que está dentro del propósito del poeta. La caracteriza como un tropo que consiste en decir una cosa pero pretender decir otra o como la diferencia entre lo que se dice y lo que se piensa. Si nos adherimos a la tesis de Long, no podemos pensar que Heráclito fuera un estoico ortodoxo, pues cree en el uso alegórico de Homero, cosa que no hacen los demás estoicos. Su parte estoica es la física que él atribuye a Homero, pero eso no le hace estoico. Además incluye teorías no estoicas, como la psicología tripartita de Platón (17, 4-18, 8). De su obra no podemos deducir que los estoicos interpretaran a su manera la obra de Homero.

Es incuestionable que Homero era muy importante para estos

³⁰ Phillip de Lacy, "Stoic Views of Poetry" *American Journal of Philology* 69 (1948), pp. 256-63; Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, p. 237; Peter Steinmetz, "Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa", *Rheinisches Museum* 129 (1986), pp. 18-30; J. Tate, "Plato and Allegorical Interpretation [2]", *CQ* 24 (1930), pp. 7-10, Glenn Most, "Cornutus and Stoic Allegoresis. A Preliminary Report", *ANRW* 2, 36, 3, 1989, pp. 2014-65 y Fritz Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Diss. Inaug. Basel/Leipzig, 1928.

³¹ *op. cit.* p. 47, n. 11.

³² Texto en la colección Budé por Félix Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homère*.

filósofos. La obra de Zenón de Citio, sucesor de Antístenes en su doctrina de interpretación alegórica, sobre Homero, cinco libros sobre *Problemas Homéricos*³³, se ha perdido completamente, pero sabemos que comentó filológicamente pasajes problemáticos. Cleantes desarrolló una alegoresis de tipo etimológico³⁴. De la obra de Crisipo de interpretación de Homero tenemos ocho fragmentos³⁵, que son enmiendas al texto o explicaciones gramaticales. Pero utilizó pasajes de Homero, como muchos otros filósofos griegos, para apoyar sus doctrinas. Mediante el uso intemperado de la etimología ve tras el nombre de los héroes y dioses las realidades físicas y psicológicas que revisten.

Es desacertada la idea tradicional que se ha deducido de un pasaje de Cicerón en *Nat. 1, 41*: [*Chrysippus*] *vult Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accomodare ad ea quae ipse ... de deis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae ... Stoici fuisse videantur*³⁶. Según este pasaje los estoicos tomarían a Homero por un alegorista. Es este un pasaje de la polémica antiestoica hecha por el portavoz epicúreo, que Cicerón extrajo de Filodemo y alteró³⁷. Que los estoicos tomaran a Homero por un estoico críptico es una adición de Cicerón y Long critica a Pfeiffer³⁸ y Tate³⁹ por haberse dejado desorientar por este pasaje.

Long⁴⁰ por su parte propone su manera de ver el acercamiento estoico a los poetas. Interpretaban los textos dentro de la alegoresis

³³ Tenemos noticia de éstos en *DL VII 4*.

³⁴ Macrobio, *Sat. I 17, 8*.

³⁵ *SVF 3, 769-777*.

³⁶ "[Crisipo] quería adaptar las narraciones de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero a sus propias teorías sobre los dioses inmortales, de manera que los más antiguos poetas resultaran estoicos". Pfeiffer, *op. cit.* p. 237 piensa que esta afirmación es una característica de los estoicos. Pero según Long, *op. cit.* p. 49, esta información la saca Cicerón del filósofo epicureo Filodemo (*De pietate*, col. VI).

³⁷ *De pietate* col. VI.

³⁸ *op. cit.* p. 237.

³⁹ "Cornutus and the Poets", *CQ 23* (1929), p. 42.

⁴⁰ *op. cit.* pp. 51-56.

teológica y cosmológica. Su manera de entender a los dioses puede inferirse de un pasaje de pseudoplatarquiano⁴¹ en que se ve que mito y poesía son una de las muchas fuentes de las nociones teológicas.

De un pasaje de Cicerón⁴² se recoge la idea de que las historias recogidas por Hesíodo son erróneas y estúpidas, pero son una deformación ficticia y fantástica de una comprensión correcta de los fenómenos naturales (*physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas*). Se trata de una teoría cultural de transmisión, degeneración y modificación.

Así, los estoicos se ocuparon de los poemas como fuentes de puntos de vista prefilosóficos del mundo, y he aquí los intereses de los estoicos en la poesía arcaica griega.

A estos dos testimonios se puede añadir el del filósofo estoico Cornuto, del siglo I d. C., que escribió un compendio sobre la tradición de la teología griega. Para él, la poesía es un vehículo primario para la transmisión de la teología. Su sistema para analizar los datos no es la alegoresis sino la etimología, que, en vez de explicar una narración, explica solamente un nombre. Esto es una característica muy importante de la alegoresis estoica. Para Cornuto el proto-mito es la forma en que los antiguos expresaban sus pensamientos sobre el mundo. Los estoicos no son alegoristas, a juzgar por el testimonio de Cornuto, por lo que, según Long⁴³, como ya vimos anteriormente, se excluye la posibilidad de considerar a Heráclito como un estoico ortodoxo.

Con respecto al tipo de alegoresis que llevaron a cabo los filósofos estoicos, vemos que Crisipo es más un intérprete que un alegorista, como lo vio Galeno⁴⁴, y quería hacer una interpretación de los mitos.

Zenón intentaba salvar a Homero de la contradicción, por lo que desarrolló la teoría de que Homero dijo algunas cosas de acuerdo a la

⁴¹ Plac. 879c-880 d = Aetius, *De placitis* 1, 6.

⁴² *Nat.* 2, 63-72.

⁴³ *op. cit.* p. 57.

⁴⁴ *De plac. Hipp. et Plat.* 3, 8, 34.

opinión y otras de acuerdo a la verdad. Recogemos como ejemplo de esto el testimonio de Dión Crisóstomo⁴⁵:

ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν Ὅμηρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων
ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν, ὅπως μὴ
φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος ἐν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι.

Zenón y otros seguidores, como Perseo, comentaron a Homero punto por punto, pero ni Dión ni ninguna otra fuente nos aporta datos de como fue el método que utilizaron. En cualquier caso sabemos que intentó desmitologizar a Homero por medio de la etimología, en algunos casos extrema.

II. Antecedentes judíos

La alegoresis griega de Homero y Hesíodo suscitó una filiación lateral en otra civilización, provocando el nacimiento y extensión de la alegoresis bíblica en los escritores judíos y su posterior alcance a los cristianos.

§ 8. Filón de Biblos y la alegoresis judía

Este autor de los nueve libros de Φοινικικά estimaba la alegoresis griega dependiente de la semítica, dada la tendencia a atribuir a oriente las creaciones de Occidente. Su obra fue presentada como traducción de la de un tal 'Sankhuniathon de Berytos', anterior a la guerra de Troya, probablemente para dar antigüedad y credibilidad a sus doctrinas⁴⁶. De su obra perdida nos ha guardado algunas citas Eusebio. En una de ellas⁴⁷ se refiere a la alegoresis y su historia en terreno semítico y griego, y pretende

⁴⁵ 53, 4 = SVF 1, 274.

⁴⁶ Pépin, *op. cit.* p. 215.

⁴⁷ PE I 9, 25.

ver el origen de ésta en Oriente⁴⁸.

§ 9. Los dos judaísmos

Existen dos grupos diferentes dentro del judaísmo en los que son muy relevantes el aspecto geográfico y la influencia exterior, puesto que ambos factores ocasionan un carácter radicalmente distinto en los dos grupos.

El primero es el que podemos llamar el judaísmo alejandrino o helenístico. Es el judaísmo de la diáspora, que recibió fuertes influencias griegas. El otro grupo es el llamado rabínico, de los judíos de Palestina, que no recibieron ninguna contaminación occidental.

La diferencia es clara en su exégesis de la Biblia. Sobre esto ya habla Eusebio en su *Praeparatio Evangelica*⁴⁹. La exégesis rabínica es literal, anti-alegorista y no cree en la 'filosofía divina'⁵⁰. Su interpretación es la llamada 'mâsâlica', análoga a la alegoría a pesar de todo, al buscar significado simbólico a frases enigmáticas, narraciones históricas y parábolas. Pero los rabinos insistían en el valor histórico de la Biblia. No intentan encontrar en la Biblia un sistema filosófico de sabiduría que les es ajeno, sino que la estudian para adquirir sabiduría divina.

El judaísmo alejandrino, sin embargo, llevaba a cabo una alegoresis exagerada. Encontramos la alegoresis moral en un documento anónimo de fecha incierta, según Pépin⁵¹, de alrededor del año 90 a. C. Se trata de la carta de Aristeas a su hermano Filócrates⁵², que contiene una interpretación alegórica de la ley de Moisés sobre los animales impuros.

⁴⁸ J. Lagrange, "Les mythes phéniciens. Philon de Byblos", *Études sur les religions sémitiques*, en *Études bibliques*, Paris (1903), pp. 351-395.

⁴⁹ PE VIII 10, 18.

⁵⁰ J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p.176.

⁵¹ *op. cit.* p. 223.

⁵² cf. P. Wendland, "Aristeas", *The Jewish Encyclopaedia*, 2, 1902, pp. 92-94; J. Gutmann, "Aristeasbrief", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 316-320.

Para explicar esto a los lectores no judíos da razones de orden moral. Este tipo de alegoría se observa en la comunidad ascética de los esenios, mientras que la secta de los Terapeutas prefirió una de tipo físico⁵³.

En la *Sabiduría de Salomón*, un escrito pseudoepigrafo de aproximadamente finales del siglo II a. C. de autor probablemente egipcio, se desarrolla una alegoría de carácter físico y escatológico, con una base de filosofía ecléctica de influencias platónicas y estoicas⁵⁴. El Pseudo-Salomón ve los símbolos de la estructura del mundo o los últimos confines del hombre en el Pentateuco. Así, κόσμος, 'mundo' y 'adorno', le permite presentar la ornamentación del gran sacerdote judío (Ex. 28, 1-43) como la figura del mundo⁵⁵. La novena plaga, las tinieblas que Moisés, por orden de Dios, extiende sobre los egipcios (Ex. 10, 21-23) es la expresión alegórica de la desgracia que la eternidad reserva a este pueblo de corazón duro⁵⁶.

§ 10. Origen griego de la alegoresis judía

Aristobulo⁵⁷

Filósofo peripatético de Alejandría, vivió a mediados del siglo II a. C. Por Eusebio⁵⁸ sabemos que es autor de una exposición alegórica del Pentateuco, en que pretendió demostrar el origen judío de la alegoría griega utilizando incluso citas falsas de autores, mezclando la interpretación griega de Homero y Hesíodo con la judía de la Biblia. Presenta un estado más primitivo de la exégesis alejandrina. Falta en comparación con Filón la doctrina del Logos, pero existen en él dos temas

⁵³ cf. Filón, *Contempl.* 3, 28-29.

⁵⁴ P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit in Alttestamentliche Abhandlungen* I 4, Münster, 1908, pp. 140-150.

⁵⁵ *Sophia Salomonis* XVIII 24.

⁵⁶ *ibidem* XVII 21.

⁵⁷ P. Wendland, "Aristobulus of Paneas", *The Jewish Encyclopaedia* 2, 1902, pp. 97-98; J. Heller, "Aristobul", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 321-324.

⁵⁸ *PE* VIII 9.

típicamente filonianos: la "desantropomorfización" de Dios y la dependencia de la filosofía griega⁵⁹

Un grupo de historiadores judíos alejandrinos fue más moderado y mostró un conocimiento más exacto de la mitología clásica. Los conocemos por el libro IX de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio:

Artápano⁶⁰

Vivió a mediados del siglo II a. C. y escribió un tratado *Περὶ Ἰουδαίων*, en que pone en relación la historia bíblica de los patriarcas con la mitología o la historia legendaria griega, e identifica a los personajes por medio de la etimología entre otros procedimientos.

Eupólemo⁶¹

El año 158-157 publica *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*, obra de la que tenemos fragmentos en Eusebio a través de Polihistor⁶². Sigue el procedimiento de identificación de personajes de las Escrituras con personajes mitológicos griegos. De esta manera identifica a los constructores de la Torre de Babel (*Gen.* 11, 1-9) con los Gigantes de Hesíodo.

Las conclusiones que pueden sacarse de este tipo de alegoresis de identificación con la mitología griega son que al menos, en origen, esta práctica la heredaron los judíos de los griegos.

⁵⁹ C. Klaus Reggiani "Aristobulo e l'esegesi allegorica dell'Antico Testamento nell'ambito del giudaismo ellenistico", *Riv. Filos. Istruz. Classica* 101 (1973), pp. 162-185.

⁶⁰ cf. Schwartz, "Artapanos", *RE* 2, col. 1306; L. Ginzberg, "Artapanus", *The Jewish Encyclopaedia* 2, 1902, p. 145; U. Cassuto, "Artapanos", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 405-406.

⁶¹ S. Krauss, "Eupolemus", *The Jewish Encyclopaedia* 5, 1903, p. 269; Jacoby, "Eupolemos 11", *RE* 6, col. 1227-1229; J. N. Simchioni, "Eupolemos" *Encyclopaedia Judaica* 6, 1930, col. 836-837.

⁶² *PE* IX 17; 26; 30-34.

§ 11. Flavio Josefo

Antes de enfrentarnos directamente con Filón, queremos presentar a un casi contemporáneo suyo. Perteneciente a una generación posterior a Filón, este historiador es más cercano al judaísmo palestino o rabínico⁶³. En el *Contra Apión* (II 36, 255) encontramos incluso reservas con respecto a la alegoría como forma de expresión filosófica, aunque la admite como expresión de la revelación religiosa y precedimiento de interpretación de algunos textos de las Escrituras. Toma, como Filón, la tradición codificada por el Pseudo-Heráclito: la interpretación se impone allá donde el sentido literal es irracional o indigno de la divinidad. En cuanto al sentido de la alegoría y el porqué de la obra de Moisés, explica en el preámbulo de sus *Antigüedades Judías*⁶⁴ que Moisés es más teólogo que moralista y le parece más importante tratar la naturaleza y obra de Dios que dar una legislación o código moral: "A los que se sitúen en este punto de vista, nada les parecerá irracional en las Escrituras ni indigno de la grandeza de Dios y de su amor por los hombres; todos los rasgos se presentan con la expresión correspondiente a la naturaleza de las cosas. El legislador ha hablado hábilmente con palabras ocultas y se ha servido de venerables alegorías. Pero cuando ha querido hablar sin ambages, lo ha hecho abiertamente".

Sin embargo está en contra de los simbolismos cósmicos de las vestiduras del sacerdote, el candelabro del tabernáculo y los utensilios litúrgicos⁶⁵.

La interpretación alegórica en Flavio Josefo se extiende a otras formas de revelación divina, a los ensueños, los cuales incluye como importantes componentes de sus narraciones históricas. En la obra mencionada más arriba⁶⁶ recoge el ensueño de Arquelao, hijo de Herodes,

⁶³ Pépin, *op. cit.* p. 242ss.

⁶⁴ I 24.

⁶⁵ *ibidem* III 7, 179-187.

⁶⁶ *ibidem* XVII 13, 345-354.

y su mujer, Glafira. Da testimonio de su fe en la oniromancia y su habilidad para interpretar por alegoresis las manifestaciones ocultas de los mensajes divinos⁶⁷.

Flavio Josefo no constituye un testimonio tan valioso como el de Filón de Alejandría de la alegoresis bíblica y sus fuentes griegas, sin embargo nos da noticia de cómo la alegoresis griega llegó a penetrar incluso en el judaísmo rabínico.

§ 12. Otras tendencias: el testimonio de Filón de Alejandría

Filón en su obra nos habla de otras tendencias de interpretación dentro del mundo judío. No es fácil identificar los grupos a los que hace referencia, pero da una idea de la complejidad de la situación en ese momento. En primer lugar vamos a hablar de unos intelectuales a los que Filón llama φυσικοὶ ὁ φυσιολογοῦντες. Parecen ser estoicos, según Pépin⁶⁸, pues Filón toma de ellos doctrinas que pueden considerarse de esta escuela: la identidad de los objetos y su imagen⁶⁹, importancia del agua para los seres vivos⁷⁰. La alegoría del sueño de las estrellas de José lo toma también de estos filósofos, aunque no lo diga explícitamente⁷¹.

Estos "físicos" eran exegetas y alegoristas, y no sólo del tipo de alegoresis física o cosmológica, sino también espiritual y moral. La denominación que utiliza Filón se debe a la necesidad de expresar su proveniencia, quizá con algo característico de ellos.

Una alegoresis cosmológica de los físicos en Filón aparece por ejemplo, a propósito de un pasaje del *Éxodo*⁷² sobre el candelabro de siete extremos del Tabernáculo, que es símbolo de los planetas. Otra alegoresis

⁶⁷ *ibidem* III 8, 351-352.

⁶⁸ *op. cit.* p. 239.

⁶⁹ *Leg.* III 61, cf. *SVF* II 79-80, p. 27, 32s.

⁷⁰ *Opif.* 132, cf. *SVF* II 436, p. 143, 36 s. 565, p. 177, 20 s.

⁷¹ Pépin, *op. cit.* p. 240.

⁷² *Ex.* 25, 31-40. *Mos.* II 103.

que Filón toma de los físicos es moral: el matrimonio de Abraham y Sara simboliza la unión de la inteligencia y la virtud, con argumentos etimológicos⁷³. Por estas dos alegoresis hay que situar a estos "físicos" en un contexto judío. Por tanto no pueden identificarse con los estoicos. Queda su identidad sumida en el misterio. En cualquier caso sus referencias a textos bíblicos unidas a su conocimiento de la filosofía griega apuntan al mundo judío de Alejandría. Y dentro de los exegetas mencionados por Filón, son los únicos que de alguna manera practican una alegoresis 'sana'. Los otros son extremistas en cuanto al sentido literal o al sentido alegórico.

Había una corriente de 'literalistas'⁷⁴ que se contaban entre los adversarios de Filón. Dentro de ella hay diversos grupos: en primer lugar están los que Filón considera ignorantes⁷⁵, representados por los materialistas proclives a las interpretaciones antropomórficas⁷⁶, los sincretistas, literalistas extremos, que asimilan las instituciones judías a las costumbres paganas y pierden de vista su transcendencia⁷⁷.

Pero hay otra clase de judíos que practican la exégesis literal de manera inteligente y se niegan a reconocer otra. Filón defiende la interpretación alegórica contra el puro literalismo⁷⁸. Estos últimos parece ser que pueden identificarse con la exégesis rabínica del Talmud y que representa una corriente abiertamente hostil a Filón⁷⁹. Pero Filón no les critica ni condena su método: la exégesis literal es buena, pero no hay que detenerse en ella, sino seguir más allá. De esta manera les reprocha que desprecien lo que va más allá del sentido literal y les llama μικροπολιται.

⁷³ Gen. 11, 29. Abr. 99.

⁷⁴ Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, (trad. esp.), Madrid, 1962, pp. 122-134.

⁷⁵ Deus 21-22.

⁷⁶ Opif. 26-27.

⁷⁷ Quaest. Gen. III 3; Confus. 2-3 y 15.

⁷⁸ Deus 133; Somn. I 102; Cher. 42.

⁷⁹ Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1947, 1962, vol. I, 6 y Daniélou (1962), p. 130.

Hay un segundo grupo constituido por los que se pueden situar precisamente en el otro extremo: los alegoristas puros, que negaron el sentido literal, a los que critica duramente en su tratado *De Abrahamo*⁸⁰.

⁸⁰ *Migrat.* 89-90.

CAPÍTULO 5

LA ALEGORESIS FILONIANA

I. Generalidades

§ 13. La Biblia de Filón

Puesto que la obra de Filón es un comentario al Pentateuco, convendría decir unas palabras sobre el texto bíblico que este autor utilizó. Parece claro que el texto no fue el hebreo, sino el griego, e incluso a veces es objeto de comentario e interpretación el texto de esa traducción. Pero esto no es raro, puesto que Filón consideraba que la traducción de los LXX se había llevado a cabo por inspiración divina.

Las Escrituras están divididas según Filón en tres partes⁸¹: Leyes, Oráculos, pronunciados por la boca de profetas, y Psalmos, y otros libros que inician y perfeccionan el conocimiento y la piedad⁸². La primera de las tres partes, el Pentateuco, al que, según la tradición judía, llama la Ley (ó νόμος, *Torah*), está subdividido en dos partes, la histórica y la legislativa. La parte histórica está dividida a su vez en la creación del mundo y otras historias a las que llama genealogías⁸³.

La cuestión es que para Filón cada pasaje, cada versículo de las Escrituras es objeto de interpretación, y su literalidad se ha de rechazar siempre que las palabras inspiradas por Dios puedan inducir a admitir algo

⁸¹ Wolfson, *op. cit.* vol. I, pp. 117-121.

⁸² *Contempl.* 3, 25.

⁸³ *Mos.* II 8, 46-47; *Praem.* I 1.

bajo o indigno⁸⁴.

Mientras que cree que las leyes han de observarse literalmente, no le parece que toda sentencia es una ley en el sentido estricto, y por eso intenta encontrar algún criterio para determinar cuáles de estas sentencias han de tomarse como leyes. Hace un intento de demostrar que las palabras de estas serán las que lo determinen, o quizá la importancia o lo razonable de su mensaje. Parece ser que han de entenderse tanto literalmente como alegóricamente⁸⁵.

Filón no admitía que la mitología griega, hecha por el hombre, contuviera una verdad que hubiera de ser revelada por medio de la alegoresis. Pero lo que niega a la mitología se lo concede a las Escrituras.

§ 14. El sentido de la alegoresis para Filón

En este terreno, Filón es un recopilador y renovador de las tendencias de la alegoresis judeo-helenística, a la que redujo a un sistema.

Pero, ¿qué mueve a Filón a interpretar los textos de las Escrituras? Los griegos criticaron y se burlaron de ciertos pasajes de la Biblia, como por ejemplo la Torre de Babel (*Confus.* I 405), la Serpiente del Paraíso (*Opif.* I 38), ven al Dios colérico de Israel como un monstruo (*Leg.* I 128) y los ensueños de José como algo ridículo (*Ios.* II 59). Esto hace que se plantee una situación análoga a la de la crítica y defensa de Homero. Pero, ¿ha de pensarse que este sea el único motor que lleve a la alegoresis de los textos bíblicos? Como veíamos más arriba, Tate (§ 3) defiende que el origen de la alegoresis homérica no está en la defensa del poeta de sus detractores y críticos, sino en el deseo de entender los pasajes más crípticos o ambiguos. Sin embargo, si comparamos la alegoresis en el judaísmo rabínico, que no tenía necesidad de defensa, con la del judaísmo alejandrino, vemos que esta última, atacada por la crítica pagana, se desarrolló muchísimo más

⁸⁴ *Deter.* 5, 13.

⁸⁵ Wolfson, *op. cit.* vol. I, pp. 130-131.

que la anterior. Es sabido que algunas de las obras de Filón no iban dirigidas a otros judíos, sino a los paganos⁸⁶.

Las Escrituras vienen a ser para él como una analogía con el hombre: la exposición alegórica es el alma del texto sagrado y el sentido literal es sólo el cuerpo⁸⁷.

Filón es el primero en afirmar el doble contenido de la Biblia: por un lado está la narración o descripción concreta, y por otro, la significación oculta o alegoría⁸⁸. Para llegar a esta conclusión, se parte de la idea de que la verdad es susceptible de una triple aprehensión: a la luz divina aparece tal como es, pero al hombre se le presenta como la doble sombra que esa luz proyecta de la verdad: una da la representación literal (ῥητή) y la otra la alegórica (ὑπόνοια)⁸⁹. Aunque sean dos tinieblas comparadas con la luz divina, el sentido alegórico es más instructivo que el literal. Por eso el exegeta no ha de quedarse en las palabras, sino escrutar en su contenido y encontrar el sentido oculto⁹⁰. Según esto, todos los personajes y elementos de las Escrituras han de ser sometidos a la alegoresis, preferentemente moral o espiritual, aunque la física también es plausible.

La interpretación alegórica es para Filón tan importante que termina por asimilarla con la exégesis⁹¹:

ἡ δὲ ἐξήγησις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνεται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις.

Pero hasta aquí es todo teoría. En la práctica, al analizar el texto de Filón, lo que nos hemos encontrado es a las Escrituras al servicio de la ideología filoniana. El sistema filosófico De Filón aparece iluminado y

⁸⁶ Pese a que, como vimos más arriba (parte I, § 10), Tcherikover piensa que los paganos no leían escritos judíos.

⁸⁷ *Ios.* II 46; *Migr.* 450; *Praem.* 61-65.

⁸⁸ *Praem.* 61-65.

⁸⁹ cf. *Contempl.* 3, 28; *Abr.* 36, 200. cf. Pépin, *op. cit.* p. 232 y Wolfson, *op. cit.* vol. I, pp. 115.

⁹⁰ *Abr.* 119. Pépin, *op. cit.* p. 233.

⁹¹ *Cher.* 21.

confirmado por pasajes bíblicos que incluso transforma, hasta hacerles decir lo contrario. Un caso flagrante lo encontramos en *De Somniis* I 38, sobre *Gen.* 26, 32: los servidores de Isaac no encontraron agua en el pozo, cuando en realidad sí encontraron. Nos adherimos a Arnaldez⁹² cuando dice que el texto bíblico es únicamente un pretexto para legitimar su pensamiento.

§ 15. Terminología

Filón utiliza los términos técnicos de la alegoresis griega: ἀνίττεσθαι, ἀλληγορία y ὑπόνοια. Entre estos dos últimos términos, que, como hemos visto más arriba, quedaron identificados desde Plutarco (v. § 2), Filón hace una diferencia: uno es el significado oculto (ὑπόνοια), que es la base del otro, la ἀλληγορία⁹³.

§ 16. Origen griego de la alegoresis filoniana

Según Siegfried⁹⁴ la regla filoniana no es otra cosa que la translación a la exégesis bíblica del concepto estoico, cuya mejor formulación se encuentra en Pseudo-Heráclito, según el cual la alegoresis es indispensable para la lectura de Homero y Hesíodo.

Filón conocía perfectamente las interpretaciones alegóricas griegas, que rechazaba o aceptaba. Del estoicismo recoge una serie de ellas⁹⁵: sobre las cavernas del Hades (ἀβύστος βίος en *Her.* 45), sobre el canto de las sirenas (música de las esferas celestes en *Quaest. Gen.* III 3⁹⁶), la ambrosia

⁹² "L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon" en R. Kuntzmann & J. Schlosser (eds.) *Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), Lectio Divina* 119, Paris, 1984, pp. 251-266.

⁹³ Pépin, *op. cit.* p. 234.

⁹⁴ *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875, p. 10 y 165.

⁹⁵ Pépin, *op. cit.* p. 234.

⁹⁶ Ed. de Aucher en *Bibliotheca Sacra*, VII p. 7 (abreviamos BS a partir de ahora).

(símbolo de la razón en *Somn.* II 249: Logos es el escanciador y organizador del banquete divino), Hestia, diosa virgen que se mantiene inmóvil en el Olimpo, (eje en torno al cual gira la Tierra en *Cher.* 26).

Pero Filón también crea sus propias alegoresis de pasajes de Homero y Hesíodo, salidas de su Minerva, pese a estar construidas sobre modelos de alegoristas griegos, a los que admira. Tenemos un ejemplo en *Confus.* 170, en que interpreta un verso de la *Ilíada* (II 204-205) en que se dice que sólo hay un jefe y un solo rey. Lo que Filón interpreta es que sólo hay un Dios.

Otra cosa que hace Filón es entremezclar los mitos clásicos con el texto bíblico, creando así una especie de teología sincrética. Identifica a Zeus con Dios (*Deus* 60), los ángeles que cantan himnos de alabanza con las Musas (*Plant.* 129), los Gigantes del *Génesis* (6, 4) con los de Hesíodo (*Quaest. Gen.* I 92, BS VI p. 299)⁹⁷.

Filón utiliza la distinción de la exégesis cínico-estoica de los textos homéricos, por la que al tener dos textos contradictorios se interpreta que uno está expresado según la verdad y el otro según la opinión, como decían los estoicos Zenón y Antístenes, κατὰ ἀλήθειαν y κατὰ δόξαν. Un ejemplo de esto lo encontramos en el propio tratado *De Somniis* (I 237). En *Num.* 23, 19 se dice que Dios no es un hombre (πρὸς τὸ ἀληθές) y en *Deut.* 8, 5 se dice que "el Señor te instruirá como un hombre a su hijo (πρὸς τὰς δόξας). El antropomorfismo del *Deuteronomio* requiere, según Filón una alegoresis, una interpretación correctora. Estas palabras se han dicho a la vista de la acción educativa y admonitiva de Dios, y no de su naturaleza.

§ 17. La estructura de los tratados alegóricos de Filón

Antes de entrar en el análisis del tratado *De Somniis*, nos parece oportuno decir dos palabras sobre la estructura de los tratados de Filón,

⁹⁷ Pépin, *op. cit.* p. 237.

para así, tras analizar la estructura del tratado que nos ocupa, exponer el tipo de alegoresis que practica Filón en él y comentar otros puntos de interés.

Utilizamos dos magníficos artículos del profesor David T. Runia⁹⁸, que ha reunido y comentado recientemente las opiniones de otros estudiosos sobre el tema y ha ideado un sistema descriptivo con una acertada notación que nos servirá de modelo para realizar el análisis de nuestro texto.

Recoge Runia la explicación de Colson⁹⁹ a la estructura de los tratados de Filón, que creemos conveniente incluir aquí: "Estos tratados, que son bastante homogéneos, no constituyen un cuerpo continuo o sistemático de pensamiento. Son exposiciones de lo que Filón concibe como significado interno y espiritual de diversos pasajes del Génesis. Hasta este punto su método es bastante consistente. Pero, por desgracia, quizás – pues se trata de un defecto agradable – es un empedernido divagador, lo cual no significa que los pensamientos los presente desconectados. De hecho la característica principal del auténtico divagador es que sus puntos están todos en conexión, y que es incapaz de sustraerse a exponer cada conexión a medida que aparece la oportunidad. Filón coge el texto y lo expone en su sentido filosófico y procede después a ilustrarlo con otro texto en el que considera que se encuentra la misma idea. Pero este segundo texto contiene generalmente otra palabra que lleva a otra idea, demasiado preciosa como para pasar de largo. Este proceso puede continuar indefinidamente, pero Filón considera que debe haber un límite y al final siempre regresa al objeto principal de la exposición".

⁹⁸ "The Structure of Philo's Allegorical Treatises", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 209-256 y "Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises", *ibidem* 41 (1987), pp. 105-138.

⁹⁹ Edición del texto en Loeb, vol. 1, London, Cambridge Mass. 1929, pp. X-XI. (La traducción es nuestra).

El trabajo de Cazeaux¹⁰⁰ ofrece una teoría sobre la estructura de los tratados de Filón. Para él, el análisis de la exégesis de Filón revela sobre todo una total coherencia de la composición literaria y la estructura de los tratados¹⁰¹. En la estructura de su exégesis, Filón imita en el estilo la unidad, lentitud y 'espacialidad' de las Escrituras. En contra de lo que dice Colson, no cree en la libre asociación de ideas. Al contrario, Filón sigue una rigurosa estructura de gran coherencia¹⁰². En cuanto a la propia estructura, Cazeaux observa dos principios: 1. La sustitución (*suppléance*). Tomando la unidad de las Escrituras como punto de partida, invoca otros textos para explicar su texto base¹⁰³; 2. La redundancia (*redondance*), es decir, la insistencia o repetición de lo dicho anteriormente, también basada en el supuesto de unidad de las Escrituras.

La exégesis de Filón es fundamentalmente teleológica, explicando una frase o verso, pero con la vista puesta en el texto que sigue. La 'galería' de textos sustituidos y figuras se orienta hacia la temática del texto siguiente. Las técnicas que Cazeaux descubre en la estructuración de la exégesis filoniana dependen en gran parte de las nociones de simetría y movimiento. La exégesis se organiza en esquemas simétricos de correspondencia y contraste¹⁰⁴. Al final de cada grupo de exégesis se encuentra una técnica llamada 'acceleration', por la que los temas mencionados se recuerdan o se concentran en una figura¹⁰⁵.

Runia¹⁰⁶ resume en cuatro puntos el significado de todo esto:

1. El desarrollo de la exégesis está determinada por un número de

¹⁰⁰ *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* XV, Leiden, 1983.

¹⁰¹ *op. cit.* pp. 1, 7, 27, 31, 220, 347, 585.

¹⁰² *op. cit.* pp. 1, 6, 156.

¹⁰³ *op. cit.* pp. 60-64, 568-578.

¹⁰⁴ *op. cit.* pp. 328s., 364-8, 484, 562-8.

¹⁰⁵ *op. cit.* pp. 39, 87, 111, 430, 541-2, etc.

¹⁰⁶ *op. cit.* (1984), pp. 214-15.

conceptos dialécticos y abstractos (unidad / multiplicidad; apariencia / realidad) o filosóficos y mitológicos (persona / objeto; Señor / Dios; transcendencia / inmanencia). Son categorías que regulan el desarrollo de los temas exegéticos.

2. El núcleo del pensamiento de Filón está en las figuras (personajes o temas bíblicos) y su agrupación en constelaciones. La procesión de figuras recoge la historia de la acción divina y la respuesta humana. De aquí la preocupación de Filón por el tiempo, no en el aspecto filosófico, sino en cuestión de movimiento, desarrollo e historia¹⁰⁷. Runia opina que se trata de una sobreestimación del papel de la historia en el pensamiento filoniano¹⁰⁸.

3. Hay continuo movimiento de la filosofía a la Escritura. Se demuestra la insuficiencia de la filosofía, superada por la sabiduría superior basada en las Escrituras reveladas a Moisés¹⁰⁹. Runia critica en este punto a Cazeaux¹¹⁰ y considera que los ideales griegos son adoptados para la comprensión de las Escrituras. El estudio de estas es la verdadera filosofía y la alegoría es el vehículo indispensable.

4. Existen afinidades con la crítica literaria estructuralista. El movimiento de las estructuras exegéticas no es una exposición bíblica *in abstracto*, sino que la experimentan los personajes en la exégesis y también sus lectores¹¹¹.

Runia por su parte¹¹² acepta los méritos de Cazeaux en cuanto a su descubrimiento del centralismo de la exégesis escriturística y el principio de la sustitución – exégesis de las Escrituras por medio de las Escrituras. Mediante el análisis vemos que los métodos de Filón son bastante rigurosos y no dependen en absoluto del azar. Pero Runia no cree en el

¹⁰⁷ Cazeaux, *op. cit.* pp. 64-71, 203-5.

¹⁰⁸ (1984), pp. 219-220.

¹⁰⁹ *op. cit.* pp. 307-9, 548ss.

¹¹⁰ (1984), p. 219.

¹¹¹ *op. cit.* pp. 55-56, 85, 95, 154-5, 248-51, 347 etc.

¹¹² (1984), p. 217s.

principio de organización teleológica de la manera general que lo proclama Cazeaux.

Otro trabajo sobre este tema es la obra colectiva editada por D. Winston y J. Dillon¹¹³, en el que V. Nikiprowetzky¹¹⁴ propone que el núcleo del desarrollo exegético de Filón es la pareja *quaestio / solutio*. El desarrollo consiste en la progresión de una pregunta y una respuesta basadas en el lema bíblico objeto de discusión. Pero cualquier intento de análisis de esta progresión está abocado al fracaso.

A este último punto queremos añadir la propuesta de Wolfson¹¹⁵ con respecto a la forma de los tratados de Filón. La forma es puramente judía y surgió en Palestina al establecerse la costumbre de la lectura pública de pasajes del Pentateuco en la sinagoga el sábado. De ahí surgió también la costumbre de proporcionar una interpretación oral de algunos versículos del texto. Quizá Filón mismo fuera uno de estos intérpretes. La cuestión es que sólo se leía el Pentateuco y los otros libros solamente de manera fragmentaria. Esta es la razón por la que las homilías de Filón están basadas únicamente en esta parte. Pero volviendo al tema que nos ocupa, el caso es que Filón sigue el texto bíblico y recoge los problemas que el texto va planteando, por tanto, la estructura es inexistente.

La *quaestio* va seguida de un esbozo de *solutio*. Los temas otros pasajes de la Biblia, llamados por Nikiprowetzky '*quaestio à tiroir*', están subordinados a la estructura principal. Las estructuras exegéticas son perfectamente coherentes: "il le pratique [l'art de composer] d'une façon parfaitement cohérente et rigoureuse, avec logique sans faille"¹¹⁶. En esto

¹¹³ *Two Treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis*, Brown Judaic Studies 25, Chico California, 1983 (Abreviamos TT a partir de ahora).

¹¹⁴ "L'exégèse de Philon d'Alexandrie dans le *De Gigantibus* et le *Quod Deus sit immutabilis*", TT pp. 5-75. Y en colaboración con D. Gooding, "Philo's Bible in the *De Gigantibus* and the *Quod Deus sit immutabilis*", TT, pp. 89-125.

¹¹⁵ *Philo*, I, pp. 95-97. Ver también Nikiprowetzky, "L'exégèse de Philon d'Alexandrie" *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, LIII (1973), p. 323.

¹¹⁶ *op. cit.* p. 54.

puede coincidir con Cazeaux, pero la coherencia a la que se refiere este autor es de la secuencia de *quaestiones* y *solutiones*, y no la integración de los temas en un complejo entramado de significados. Los grupos de *quaestio* + *solutio* son independientes.

Pero, como opina Runia¹¹⁷, por su fijación con estos grupos, olvida la importancia de los textos secundarios. Además Filón también utiliza otros métodos que la ἀπορία del lema bíblico, como por ejemplo la opinión de otros exegetas, una observación gramática, etc.

Los principios que propone el propio Runia¹¹⁸ para leer la exégesis filoniana son:

1. Primacía del texto bíblico. Filón está interesado por el sentido filosófico profundo del texto. Por eso siempre sus comentarios están relacionados con el lema bíblico.

2. Opacidad del texto bíblico. Moisés escribe de manera críptica, por lo que requiere comentarios, que aclaren la ἀπορία. Pero también se necesitan textos exteriores para comparar.

3. La finalidad del texto filoniano es dar al lector de las Escrituras la clave para entender el texto y su única estructura es el propio texto.

4. Modestia del texto filoniano. Filón no quiere dar una explicación definitiva al significado oculto que expresa Moisés. Siempre da lugar a otras exégesis.

La exégesis es primaria – del texto principal – y secundaria – del texto exterior traído a colación¹¹⁹.

Los procedimientos de exposición son: a) cita del lema bíblico; b) paráfrasis o explicación; c) transición a un lema secundario; d) vuelta al lema principal. Los modos de transición pueden ser *verbal*, si el texto principal tiene un segmento lingüístico semejante al secundario, o *temático*.

¹¹⁷ (1984), p. 230.

¹¹⁸ (1984), pp. 236-7.

¹¹⁹ *op. cit.* p. 237.

En un segundo artículo¹²⁰, Runia nos presenta una serie más compleja de procedimientos:

1. Introducción o transición desde el capítulo anterior.
2. Cita bíblica.
3. Observación inicial (*quaestio* u objeción).
4. Información previa.
5. Explicación alegórica detallada.
6. Ejemplo, comparación, ilustración, contraste.
7. Apóstrofe alegórico al alma.
8. Prueba o testimonio.
9. Conclusión y vuelta al tema bíblico principal.

Una vez visto esto, no queremos pronunciarnos antes de llevar a cabo un análisis lo más detallado posible del tratado que nos ocupa, para comprobar en él todas las teorías aquí expuestas y tomar partido o exponer las nuestras. Dejaremos esto para las conclusiones del capítulo.

II. El *De Somniis*

Una de las cosas que hay que tener en cuenta en el estudio de este tratado es que está incompleto. Como ya veíamos más arriba, tenemos una noticia de Eusebio de Cesarea que nos habla de cinco libros *Sobre los ensueños*, pero de estos cinco o tres libros – en caso de que no creamos a Eusebio – sólo nos han llegado dos, y ni siquiera íntegros, pues al segundo libro le falta el final.

§ 18. Estructura del tratado

Utilizando como modelo el estudio de Runia (vid. supra) sobre los procedimientos de exposición empleados por Filón, queremos analizar de

¹²⁰ (1987), p. 122.

manera simplificada la estructura del tratado *De Somniis*. Traducimos las siglas y abreviaturas que Runia utiliza al español de la siguiente manera:

IT → Introducción o transición

CB → Cita bíblica

OI → Observación inicial (*quaestio*)

Aleg. → Explicación alegórica detallada

Etim. → Etimología

EC → Ejemplo o comparación: transición verbal o temática al lema bíblico secundario LBS

C → Conclusión

Al ser éste uno de los tratados temáticos de Filón, no se trata de una interpretación seguida de un texto bíblico, sino de una selección de textos, en este caso relacionados con el tema de los ensueños.

Procedemos ahora a exponer el contenido del tratado según la estructura de alegoresis observada por Runia en otros tratados.

§ 19. Libro I

§ 1-3 IT Transición desde el libro anterior (perdido) se da por el método de resumen o recordatorio de lo tratado previamente (ensueños enviados por la divinidad: § 1). La introducción se da por la exposición de la segunda clase de ensueños: § 2

§ 4-5 CB *Gen.* 28, 10-11 OI: exposición de los temas que va a tratar: Pozo del Juramento, Jarán y el 'lugar' (Betel).

1) § 6-7: Pozo del Juramento Aleg. símbolo del saber

§ 8-13 LBS *Gen.* 26, 32 los que han excavado no han encontrado agua. § 10 EC otras comparaciones con *Aforismo* 1 de Hipócrates y Aristo

apud Stob. IV 202 sobre el saber. § 11-13 Aleg. exposición alegórica de la simbología expuesta. § 14-40 LBS *Gen.* 21, 25; 26, 19-23 sobre los cuatro pozos. § 15-24 Aleg. cosmológica de los cuatro pozos como los cuatro elementos de los que está compuesto el mundo. § 25-35 Aleg. comparación con el hombre LBS *Lev.* 19, 24; *Gen.* 2, 7. § 36-37 Resumen alegórico con la comparación del cielo (4º elemento celeste) y la mente (4º elemento en el hombre) que pueden crear música perfectamente armónica LBS *Ex.* 24, 18. § 37-39 LBS subordinado al anterior: *Gen.* 29, 35 sobre Lía y su cuarto hijo. Aleg. moral sobre Lía, la 'virtud' LBS *Gen.* 29, 35. § 39-40 C

2) § 41-60: Jarán Aleg. símbolo del cuerpo y los sentidos. §41-45 Etim. 'cavado', 'cavernas'. Aleg. mística del viaje desde Jarán símbolo del abandono del cuerpo por el asceta. § 46 LBS *Gen.* 27, 43-44 tiempo breve en Jarán es el símbolo de la vida del alma atada al cuerpo. § 47-60 LBS *Gen.* 11, 31-12, 4 Abraham se fue de Jarán pero su padre, Teraj, Etim. 'reconocimiento del olor' murió allí, en el cuerpo: Aleg. significa que sólo llegó a oler la virtud. Salieron de la tierra de los caldeos que intentan conocer la naturaleza antes de conocerse a sí mismos, de lo cual es símbolo Teraj [comparación con Sócrates] y su viaje a Jarán.

3) § 61-71 ¿Cuál es el lugar? Aleg. a) espacio que llena el cuerpo, b) Logos LBS *Ex.* 24, 10; *Deut.* 12, 5, c) Dios mismo. § 65-66 LBS *Gen.* 22, 3-4 con respecto a lugar = Dios "vio el lugar de lejos". Aleg. mística, el guiado por la sabiduría sólo llega a ver a Dios de lejos. § 67-71 LBS *Gen.* 18, 33 con respecto a lugar = Logos. El encuentro es involuntario LBS *Ex.* 19, 17.

4) § 72-119 CB *ibid.* "se puso el sol". Sol Aleg. Padre Rector del Universo. Dos cosas son comparables con Él: § 74 el alma LBS *Gen.* 1, 27; 9, 6 § 75 el sol LBS *Psalms.* 26, 1; *Gen.* 1, 3-4. § 78 Sol Aleg. mente humana, Heliópolis LBS *Gen.* 41, 45. José es el ciudadano del cuerpo que recibe como suegro al sacerdote y servidor de la mente, Putifar. § 79-84 Sol. Aleg.

la percepción que muestra las cosas a la inteligencia LBS *Gen.* 32, 31. Paradoja de la luz = oscuridad en relación con sueño y vigilia LBS *Lev.* 11, 24; 22, 6-7. § 85-6 Sol. Aleg. Divino Logos LBS *Gen.* 19, 23-24 sobre la destrucción de Sodoma y Gomorra: "el sol salió sobre la tierra y Lot entró en Soar". § 87-91 Sol. Aleg. Rector del Universo al que no se le oculta ningún pecado LBS *Num.* 25, 1-4. § 92-114 Sol. Aleg. símbolo de causa LBS *Ex.* 22, 26, sobre la ley del préstamo con fianza. Aleg. manto es la cubierta de la vergüenza y símbolo de la palabra o la razón LBS *Ex.* 10, 21 para ilustrar el simbolismo manto - razón.

§ 115-119 CR Concluye y resume para retornar a la cita bíblica principal *Gen.* 28, 11 [recoge la continuación de la anterior LBS *Ex.* 10, 23: sobre el encuentro con el Logos Divino a la luz de la virtud].

5) § 120- 132 CB *Gen.* 28, 11 "Tomó una piedra y se la puso a la cabeza". Aleg. moral. anticipa el tema de la crítica a la vida muelle y la defensa de la austeridad del libro II. § 127-129 Aleg. Piedra es el símbolo de un Logos incorpóreo. § 130-132 LBS *Gen.* 32, 25 sobre el adormecimiento de la cadera. Aleg. moral sobre la humildad.

6) § 133-156 CB *Gen.* 28, 12-13 Visión de la Escalera. Aleg. cosmológica, la escalera = aire en el Universo y los seres que lo habitan son los demonios, los Logoi de Dios. § 143-145 LBS *Ex.* 20, 19 explicación de por qué los ángeles suben y bajan por la escalera. § 146-149 comparación del Universo y el hombre LBS *Lev.* 26, 12. § 150-152 Aleg. psicológica/mística. El asceta imagina su propia vida como una escalera. § 153-156 Aleg. moral. Los asuntos humanos son como una escalera por su tendencia a la irregularidad [ejemplo de Eurípides, fr. 420 Nauck].

7) § 157-173 CB *Gen.* 28, 13 El Señor sobre la Escalera. Aleg. de sus palabras. moral "soy el Dios de tu padre" LBS *Deut.* 10, 9. Dios como herencia. Aleg. moral Isaac es la sabiduría que se escucha a sí misma y

Abraham es la sabiduría aprendida. § 166-172 Explicación de la genealogía Abraham, Isaac, Jacob. § 173 CB "no temas" y conclusión.

8) § 174 CB *Gen.* 28, 13 promesa de la tierra sobre la que duerme el practicante Aleg. símbolo de la virtud fértil. § 175 CB el linaje de la sabiduría es como la arena de la tierra Aleg. la razón. § 176-179 CB serán bendecidas en ti todas las tribus de la tierra Aleg. mística. Si el alma es pura, las tribus terrenales que hay en nosotros también se purifican. § 180-182 CB te devolveré a esta tierra Aleg. mística. Es el retorno a sí mismo. Dogma de la inmortalidad del alma.

9) § 183 CB *Gen.* 28, 16 Jacob se levantó y dijo que Dios estaba en aquel lugar. § 186 la casa de Dios y la puerta del cielo. Aleg. psicológica. la percepción es la puerta del mundo inteligible.

10) § 189 CB *Gen.* 31, 12-13 El sueño del rebaño variopinto. El Ángel del Señor Aleg. Divino Logos. Cómo se dirige a nosotros LBS *Deut.* 27, 9; *Ex.* 3, 4; *Gen.* 22, 1-2: 9, 12. § 197 Aleg. mística del rebaño. Macho cabrío y carnero = Logoi perfectos. Ovejas y cabras = almas nuevas. Apareamiento = esparcimiento de la semilla invisible de la razón. § 203 Moteados Aleg. Amante de la sabiduría. Relación con el arte del bordado que une las diversas disciplinas del saber en un sólo bordado. § 206 LBS *Ex.* 31, 2 Belasel es 'en la sombra de Dios'. § 209 Los de salpicaduras cenicientas son los que van camino de la perfección moral. Aleg. ceniza y agua son el origen del hombre. § 213 Los tres signos están en el sacerdote. LBS *Ex.* 29, 4 (sobre aspersiones de agua y ceniza), *Gen.* 18, 27 (Abraham reconoce que es agua y ceniza), *Ex.* 28, 4 (pectoral bordado, símbolo de los astros) § 217 Signo blanquísimo LBS *Lev.* 16, 4. § 219 *Gen.* 37, 31 Manto manchado de sangre es la túnica bordada de la política

11) § 227 CB *Gen.* 31, 12 Problema de los dos Dioses: ὁ θεός y θεός LBS

Ex. 3, 14, *Num.* 23, 19 y *Deut.* 8, 5: rechazo del antropomorfismo § 238 EC
Ex. 17, 6: "Sólo yo soy estable" LBS *Gen.* 16, 13.

12) § 242 CB Estela LBS *Deut.* 16, 22: no elevarás una estela en tu honor y *Gen.* 19, 26 sobre la mujer de Lot. § 249 Unción con aceite Aleg. del alma que se ejercita en la virtud en comparación con el ejercicio corporal. § 256 C: retorno del alma al éter desde el cuerpo.

§ 20. Libro II

§ 1-4 IT Transición desde el libro anterior. Repaso de los tres tipos de ensueño.

1) § 5 CB *Gen.* 37, 7-9 'consideraciones preliminares'. § 8 Invitación a la alegoría: descripción de José § 10 comparación con Isaac. Aleg. Alma-cuerpo.

Análisis de los ensueños:

2) § 17-109 CB Ensueño de las gavillas. "Me parece..." LBS *Gen.* 28, 12 y 31, 10. § 21-46 CB Atar gavillas. Aleg. recoger los recursos de subsistencia: José toma la vanagloria LBS *Gen.* 41, 41-2 collar de oro y anillo real. § 47-64 José Etim. 'adición', que añade a la vida austera lo innecesario. § 65 CB *Gen.* 37, 33 bestia feroz Aleg. vida de los placeres = muerte en vida LBS *Lev.* 10, 6 y *Ex.* 20, 26. § 68 LBS *Deut.* 5, 11-12, *Gen.* 2, 9 testículos son el placer odioso Aleg. árbol de dos ramas o la díada. § 78 CB *Gen.* 37, 7 Gavilla que se levanta Aleg. orgullo de la vanagloria. Las gavillas postradas simbolizan a las almas libres sometidas por la vanagloria. § 85 LBS *Gen.* 23, 7 Abraham se postró ante los hijos de Het. Aleg. hay que amansar a la bestia del mal con paciencia y sumisión si es necesario. § 93-110 los hermanos se oponen Aleg. Pero la recta razón que domina se enfrenta al maestro de la vanagloria LBS *Ex.* 13, 19.

3) § 110-154 CB Ensueño de las estrellas. Las doce estrellas son los doce signos del zodiaco, hermanos de José Aleg. la vanagloria quiere someter al cosmos. § 133 El sol es asceta de la sensatez, la luna es la educación y las estrellas son pensamientos inteligentes. § 135 CB *Gen.* 37, 10 El padre regaña a José. § 152 rebaño y pastor Aleg. el interior del hombre y la mente rectora.

4) 155-214 CB Ensueños del escanciador y el panadero Aleg. ensueños de la glotonería. § 158 CB *Gen.* 40 "En mi sueño" Aleg. vida indigna, locura. § 164 Sobre los dos tipos de vino: de la alegría y de la locura LBS *Num.* 13, 18-21. Isa. 5, 7 el viñedo del Señor es Israel. Etim. 'el que contempla a Dios'. *Deut.* 30, 9-10. § 181 CB Sobre el maestro escanciador del Faraón ≠ escanciador de Dios (sumo sacerdote). § 184 CB es eunuco, sin testículos Aleg. símbolo de la procreación del alma LBS *Deut.* 40, 1-2. § 185 El sumo sacerdote es intacto y marido de una virgen LBS *Lev.* 21, 13, *Gen.* 18, 11, *Ex.* 28 11, *Lev.* 16, 17. El sumo sacerdote no es un hombre, Moisés toca los dos extremos. § 190 CB La viña de la locura LBS *Deut.* 32, 32-33: Sodoma y Gomorra Etim. 'medida'. § 195 CB Los tres sarmientos Aleg. los tres extremos del error por las tres divisiones del tiempo. § 199 CB Florecimiento y maduración de los racimos Aleg. locura floreciente. § 200 CB "la copa estaba en mi mano", copa Aleg. símbolo del receptáculo de la insensatez. § 205 CB panadero Aleg. maestro de la glotonería. Tenía sobre la cabeza Aleg. parte rectora del alma. tres canastos Aleg. partes del tiempo. § 212 Los panecillos Aleg. placeres. Los pájaros que bajan volando Aleg. desgracias inesperadas § 213 La decapitación Aleg. la mente queda despojada de sus creaciones.

5) § 215 CB *Gen.* 41, 17-24 Los ensueños del Faraón. § 219 "Me parecía estar de pie" Aleg. sólo Dios es firme LBS *Ex.* 17, 6, *Deut.* 8, 15, *Ex.* 24, 10, *Gen.* 6, 18. La firmeza de la inteligencia está en la contemplación

LBS *Gen.* 18, 22 y en ser contemplado por Dios LBS *Deut.* 5, 31. El sabio toca los extremos humano y divino LBS *Lev.* 16, 17, *Num.* 17, 13. § 235-36 Hay tres tipos de almas: la del sabio perfecto, la del que progresa y la del que no progresa. § 237 CB el río Aleg. la palabra LBS *Gen.* 2, 10 El río del Edén Etim. 'delicias' § 242 LBS *Psalms.* 37, 4 se divide en cuatro cabeceras Aleg. las cuatro virtudes reinas LBS T. verbal *Gen.* 23, 6 Abraham es un rey. § 245 LBS *Psalms.* 64, 10 "el río está lleno de agua" Aleg. de sabiduría. § 246 LBS *Psalms.* 45, 5 "la impetuosidad del río Aleg. la palabra divina inunda la ciudad de Dios Aleg. el Universo. El Universo también es el alma por la que pasea Dios como por una ciudad. § 249 El alma bienaventurada sostiene el cáliz Aleg. la razón. El escanciador Aleg. el Logos, vierte la felicidad. § 250 ciudad de Dios Aleg. Jerusalén Etim. 'visión de la paz'. § 255 LBS *Gen.* 15, 18 Dios da a Abraham la tierra desde el río de Egipto Aleg. pasiones y cuerpo hasta el Éufrates Aleg. alma. § 259 Retorno al tema de CB el río de Egipto Aleg. la palabra reprochable LBS *Ex.* 7, 20, *Ex.* 8, 6, *Ex.* 7, 21. § 261 CB "Labios" del río Aleg. labios de la boca que dan lugar al silencio y la expresión LBS *Deut.* 27, 9, *Ex.* 14, 14, *Ex.* 11, 5. § 268 La expresión conveniente es el canto de alabanza al Señor LBS *Ex.* 15, 1, *Num.* 21, 17, *Deut.* 26, 2-4. § 274 La palabra impropia propia de los que llevan una vida indigna. § 277 CB Faraón a la orilla ≠ LBS *Ex.* 7, 15 y 14, 30 Moisés está sobre los 'labios' del río Aleg. órganos de la palabra. LBS *Gen.* 11, 1 Torre de Babel Etim. 'confusión'. La tierra era un solo 'labio' (una sola lengua) Aleg. sinfonía cacofónica que se conjura para expulsar a la parte rectora del alma. Tema del gobierno y la anarquía LBS *Lev.* 5, 4, *Deut.* 32, 39.

§ 21. Conclusiones

Como conclusión podemos decir que efectivamente Filón se concentra en la exégesis del texto bíblico primario, aunque aporta textos secundarios para facilitar la comprensión del anterior. Con respecto a estos

textos bíblicos secundarios queremos añadir a lo dicho por Runia que existen dos modos de utilización de los mismos en Filón. Ambos modos sin embargo tienen una finalidad ilustrativa, pero en unos casos aporta un lema secundario sólo a modo de ejemplificación de lo dicho, y no completando ningún tipo de información, mientras que en otros casos, aporta lemas bíblicos que reciben el mismo tratamiento que el texto principal y son analizados e interpretados en todos sus elementos. Tal es el caso de *Gen.* 26, 32, en el libro primero (§ 8ss.) en que la exégesis de los cuatro pozos completa la del pozo del Juramento del texto bíblico principal (*Gen.* 28, 10). Por lo demás nos adherimos a Runia en sus conclusiones con respecto a la coherencia de Filón y la estructura de su exposición alegórica.

III. Tipos de alegoresis filoniana

§ 22. Tipos de alegoresis filoniana

Los tipos de alegoresis que encontramos en Filón son: la interpretación cosmológica (bastante abundante), la antropológica o moral¹²¹, más frecuente que la anterior, y la mística, que es la exégesis propiamente filoniana y que versa sobre el misterio de Dios y el Logos y sobre las potencias y el itinerario místico del alma, que Filón en algún pasaje toma de otros, quizá de los terapeutas o de otros espiritualistas judíos¹²². De estos tres tipos veremos más tarde ejemplos en el análisis del tratado que nos ocupa.

§ 23. Contenidos de la alegoresis del tratado *De Somniis*

A continuación exponemos los contenidos y alegoresis del tratado

¹²¹ *Quaest. Gen.* III 4.

¹²² *Somn.* I 118. cf. Daniélou *op. cit.* (1962), p. 161.

que nos ocupa, el *De Somniis*, concentrándonos en tres extremos: la alegoresis cosmológica, la alegoresis antropológica o moral y la alegoresis mística. Nos basamos en el texto del tratado que nos ocupa e ilustramos con otros textos de la obra de Filón, a fin de completar y dar una idea general de los tipos de interpretación que practica este autor.

§ 24. Cosmología filoniana

Filón tomó de la Stoa la cosmología finalista, la distinción del ser corpóreo y no-ser incorpóreo, en donde entran el espacio, el vacío, el tiempo y los conceptos universales. El cosmos esférico permanece suspendido en el vacío en equilibrio¹²³.

Filón atribuye a Moisés la concepción estoica de un primer principio creador y activo, opuesto a uno pasivo, concepto que impide considerar una materia eterna¹²⁴. Acepta la doctrina, también estoica, de los cuatro elementos, sus propiedades, distribución en las cuatro regiones cósmicas, como veremos más abajo¹²⁵. Tomó también la doctrina sobre las diversas especies de mezclas y la teoría de los cuatro grados del ser: *ἐξίς*, *φύσις*, *ψυχή* y alma racional¹²⁶. También pone atención en la teoría del *πνεῦμα* y la tensión inherente a él, el movimiento tensivo, *τονική κίνησις*, el juego de los movimientos centrífugo y centrípeto, sobre los que está basada la unidad del organismo, y observa con admirado estupor cómo el Logos divino enlaza todas las partes del cosmos y reúne en armonía los contrarios. También es influencia de Posidonio la teoría de la simpatía, la *ἔνωσις*, y la relación entre las partes del *κόσμος*¹²⁷.

¹²³ Pohlenz, *Die Stoa*, trad. it. *La Stoa*, Firenze, 1978, 2, p. 199.

¹²⁴ *Opif.* 8.

¹²⁵ *Her.* 136 = *SVF* I 504 y 120, sobre la distinción de los dos tipos de fuego; *Contempl.* 3; *Prov.* II 41; *Quaest. Ex.* II 81, 88.

¹²⁶ *Deus* 35ss. = *SVF* II 458; también lo recoge de forma abreviada en *Leg.* II 22ss. y *Somn.* I 136.

¹²⁷ *Migr.* 180, 220; *Spec.* I 16; *Her.* 242; *Prov.* I 32, 21; *Quaest. Ex.* II 77-8, 118.

Filón no aceptó por motivos religiosos la teoría de los períodos cósmicos y de la ἐκπύρωσις¹²⁸, ni la concepción de la εἰμαρμένη¹²⁹, que conduce a la negación de la voluntad. Pero aceptó, sin embargo, la fe estoica en la πρόνοια, que organiza todo en el mundo, según un plan finalista y en función del hombre. En la teodicea era para él el hecho fundamental que el hombre bueno no puede ser mínimamente dañado por ninguna contingencia externa.

Todo el cosmos visible, para los estoicos única realidad existente, para Filón representaba el dominio de lo que era creado, un sustrato sobre el que se alza la esfera del ser originario y de la divinidad¹³⁰. La base para explicar esta segunda esfera la sacó, no de la Stoa, sino del platonismo de su época, con su fe en el mundo inteligible, modelo del mundo sensible, y en el reino de las ideas, concebidas como pensamientos del Dios trascendente. La doble versión del *Génesis* sobre la creación del mundo (1, 26-30 y 2, 4-7) la habían explicado antes de Filón los exegetas hebreos como si Dios hubiera creado antes del sensible, al hombre inteligible, a su imagen y semejanza. Dios, como arquitecto formó en su espíritu un plano entero del cosmos antes de crearlo en el reino sensible¹³¹.

§ 25. Alegoresis cosmológica en el *De Somniis*

Vistas estas líneas generales del pensamiento de Filón con respecto a la cosmología, conviene concentrarse en este tipo de alegoresis. La idea de ver en la mitología mitos cosmológicos la encontramos ya en Plutarco¹³². Entre los judíos aparece en Flavio Josefo, en el que el manto variopinto del gran sacerdote es la figura de los cuatro elementos del

¹²⁸ Her. 228, Spec. I 208.

¹²⁹ Prov. I 77ss; Her. 300ss.

¹³⁰ Opif. 17.

¹³¹ Opif. 16ss.

¹³² De Is. et Osir. 75.

cosmos¹³³ y el candelabro de siete brazos simboliza los planetas¹³⁴. En Filón es frecuente este tipo de interpretación. El Templo visible es la figuración del templo de Dios, que es el mundo entero. Tiene como santuario la parte más santa de la naturaleza, el cielo, por objetos consagrados los astros, por sacerdotes, los ángeles que están al servicio de sus potencias, las almas invisibles¹³⁵. Esto mismo aparece de forma más abreviada en *De Somniis* I 215, donde dice:

Pues, según parece, hay dos santuarios de Dios, uno es este mundo, en el que el sumo sacerdote es el primogénito de Dios, el Logos Divino; el otro es el alma racional, de la que el sacerdote es el hombre de verdad, cuya imitación sensible es la que pronuncia las plegarias y cumple los sacrificios transmitidos por sus padres, al que ha sido impuesta la obligación de revestir la túnica, que es una imitación de todo el cielo, para que el Universo participe con el hombre en el ritual, y el hombre con el Universo.

§ 26. Los cuatro pozos

Encontramos el desarrollo sobre la estructura del cosmos en las unidades de interpretación cosmológica de este tratado. La primera unidad es la correspondiente a la interpretación de los cuatro pozos de *Gen.* 21, 25 y 26, 19-23, una cita bíblica secundaria que ilustra y completa la principal (*Gen.* 28, 10-11), sobre el pozo del Juramento, del que partió Jacob en su viaje hacia Jarán. Los cuatro pozos son simbólicamente los cuatro elementos de que está compuesto el cosmos (*Somn.* I 15). Tres son comprensibles por naturaleza y el cuarto es incomprensible. Éste último es el pozo del Juramento, símbolo de la ciencia o la sabiduría, que es ilimitada e inalcanzable (*ibid.* I 12). De este modo, conforman en cosmos la tierra, el agua, el aire y el cielo. El cielo es absolutamente imposible de

¹³³ *Bell. Jud.* V 5, 4.

¹³⁴ *ibid.* V, 5, 5.

¹³⁵ *Spec.* I 66.

comprender para el hombre (*ibid.* I 24), lo mismo que la sabiduría, el cuarto pozo, también lo es, el símbolo de la búsqueda sin fin. En los tres primeros elementos del mundo encontraron los hombres amantes de la contemplación injusticia, enemistad y amplio espacio, pero en el cuarto no encontraron nada¹³⁶.

Filón aplica también esta proporción al hombre, como ya veremos más adelante. Las cuatro partes esenciales del hombre son: cuerpo, sentidos, razón y mente, de los que el último, la mente rectora, es incomprensible (*ibid.* I 30).

§ 27. La Escalera de Jacob

La segunda unidad de interpretación será la Escalera del ensueño de Jacob (*Gen.* 28, 12-13), que es el símbolo del aire en el cosmos, cuya base es la tierra y cuya cúspide es el cielo. Las emanaciones que surgen de la tierra se convierten en aire, que, al mezclarse con el éter forma por ejemplo la luna (*ibid.* I 144). El aire es la morada de las almas incorpóreas, de la misma manera que la tierra es de animales terrestres, los mares y ríos de acuáticos y el cielo de los astros. De las almas incorpóreas, como veremos, unas se unen a cuerpos mortales, otras ascienden y en su añoranza de las cosas terrenales, vuelven a caer, mientras otras huyen del cuerpo como de una prisión. Las más puras, que no han tenido jamás deseo de contacto terrenal, son los 'démones' o 'ángeles'. Este tema lo trataremos más profundamente en otro capítulo (19).

§ 28. El manto del sacerdote

Nos queda una tercera unidad de interpretación que no aparece muy claramente representada en el *De somniis*. Se trata de la del manto

¹³⁶ Lo curioso es que en el texto bíblico se dice que los hombres de Abraham e Isaac encontraron de hecho agua en el pozo, sin embargo Filón utiliza esta cita falsamente (*Somn.* I 8).

variopinto del sacerdote que menciona en relación con el ensueño de Jacob del rebaño variegado. El pectoral bordado es imagen e imitación de los astros que brillan en el firmamento (*ibid.* I 214). El desarrollo se encuentra en otro tratado, en *Mos.* II 88: los cuatro colores de la túnica son los cuatro elementos (cf. los cuatro pozos), las dos piedras de ónix en que están grabados los nombres de los patriarcas son los dos hemisferios¹³⁷, en que los doce nombres son iguales en número a los signos del zodiaco, que son en el segundo libro del *De Somniis* (II 112) los hijos de Jacob.

§ 29. Alegoresis antropológica o moral

Para la exposición teórica sobre la antropología filoniana remitimos al capítulo 20 y volvemos nuestra atención ahora sobre la alegoresis. Suele ser habitual en Filón el paso de la exégesis cosmológica a la antropológica mediante la aplicación de los mismos esquemas al mundo y al hombre. Daniélou¹³⁸ presenta como ejemplo la alegoresis del pasaje del sacrificio de Abraham de los animales partidos (*Gen.* 15, 8) en *Quaest. Gen.* III 4. Estos animales son primero puestos en relación con las partes del cosmos para a continuación ser comparadas estas partes con el hombre: el buey (tierra) es el cuerpo, la cabra (agua) es los sentidos, el carnero (aire) es el logos, la razón, la paloma (los planetas) es el conocimiento del mundo visible y la tórtola (las estrellas) es el conocimiento del mundo de las cosas inteligibles.

§ 30. Relación entre macrocosmos y microcosmos

En el tratado que nos ocupan tenemos dos ejemplos de este tipo. Uno de ellos es la interpretación de los cuatro pozos (*Gen.* 21, 25; 26, 19-23), que según la alegoresis cosmológica corresponden a los cuatro elementos

¹³⁷ cf. *Quaest. Ex.* II 114.

¹³⁸ Daniélou, *op. cit.* pp. 154-5.

que componen el cosmos. De ellos el cuarto, el cielo, es ilimitado e incomprensible (*Somn.* I 24). De la misma manera hay cuatro elementos en el hombre: el cuerpo, los sentidos, la razón y la mente rectora, de los que el último es el elemento incomprensible y el único que puede rendir homenaje al cuarto elemento sagrado del cosmos, el cielo.

También en relación a la interpretación cosmológica de la Escalera del ensueño de Jacob, tenemos una aplicación de ella al hombre: el alma tiene como base el conocimiento sensible (lo terrestre) y como cúspide la mente más pura (lo celeste).

§ 31. La mente y las sensaciones

Este segundo tipo de exégesis, la antropológica, es más frecuente que el primero. El ejemplo tradicional es el de Adán y Eva. Eva fue creada durante el sueño de Adán. La interpretación filoniana pone este pasaje en relación con la teoría aristotélica del conocimiento: mientras duerme la inteligencia –Adán– surge la sensación –Eva–¹³⁹. El Señor tomó una costilla, una de las potencias de la inteligencia, la sensación, y creó a la mujer¹⁴⁰. La misma relación de hombre y mujer con inteligencia y sentidos aparece en la interpretación del matrimonio de Abraham y Sara¹⁴¹.

El arca de Noé es símbolo del cuerpo, que alberga celdas, las cavernas de los sentidos¹⁴². Esta misma idea de cavernas para albergar a los sentidos aparece también en el tratado *De Migratione Abrahami* (195) y el *De Somniis* (I 41-2 y 55), en que Jarán es la 'excavada' o las 'cavernas', precisamente por ser la percepción sensible. Esto proviene de una teoría

¹³⁹ Más adelante, en la parte tercera sobre terminología, trataremos este tipo de ensueño (§§ 9-11)

¹⁴⁰ *Leg.* II 8-11, 25-38.

¹⁴¹ *Abr.* 99,

¹⁴² *Quaest. Gen.* II 1-3.

platónica expresada en la *República* (VII 514 a-518 b)¹⁴³. Los sentidos son simbolizados por el sol (*Somn.* I 83): "Pues cuando sale (scil. el sol), todas las cosas de la tierra se iluminan y las del cielo se esconden".

El contacto que establece la inteligencia con el cuerpo y los sentidos crea una situación de equilibrio del cual depende que se lleve una vida más o menos virtuosa. Absolutamente opuesto al sabio, que veremos en el apartado de alegoresis mística, está el amante de los placeres, dependiente en extremo del cuerpo, esclavizado por los sentidos, que está representado en el libro segundo del tratado *De Somniis* por José y por el Faraón. José, como veremos en seguida, es el representante de la vanagloria y el Faraón del desenfreno y la vida disipada. Este libro, al presentar un texto relacionado con Egipto¹⁴⁴, símbolo del cuerpo y los sentidos, da lugar a un extenso tratamiento de este tema.

Filón expone los dos tipos de vida que el hombre lleva: uno es el del sabio y otro es del amante del placer. Son la vida austera y la vida muelle, representadas por Isaac y José respectivamente (*Somn.* II 10). Esto está también relacionado con los dos sexos, como hemos visto anteriormente en la alegoresis de la creación de Eva. La raza noble, dice Filón, es "educada por hombres" (*ibid.* 9), en ella se pone de manifiesto "la noción material de la templanza, lo cual es propio del género masculino", que ha heredado de su padre (*ibid.* 15). Sin embargo, por vía femenina ha heredado lo irracional de la percepción sensorial (*ibid.* 16)¹⁴⁵.

§ 32. La vanagloria

Sigue explicando, a propósito del carácter de José, cómo cada cual

¹⁴³ También Empédocles, fr. 31 B 12 D K, consideraba la región terrena como una cueva y en el texto órfico fr. 97 K se lee "esto lo hizo el padre a modo de caverna tenebrosa".

¹⁴⁴ J. E. Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Madrid, 1994, p. 180. "Egipto es el símbolo de la naturaleza animal del hombre... Se trata de un símbolo gnóstico".

¹⁴⁵ Se verá más adelante, en el apartado de alegoresis mística, cómo el asceta, el virtuoso, no soporta vivir en la tierra de los sentidos –Jarán– sino poco tiempo, aludiendo a la estancia del alma en el cuerpo.

recoge en su 'gavilla' lo que es su nutrición. Y lo que José recoge es su vanagloria (*ibid.* 42), pues ha aceptado la soberanía del cuerpo¹⁴⁶. Añade entonces esta característica al grupo innoble de los que llevan una vida muelle, la vanagloria. ¿Cómo la explica? En primer lugar, mediante la etimología del nombre José, que significa 'adición', pues la vanagloria añade siempre a lo auténtico lo ilegítimo, a lo verdadero lo falso (*ibid.* 47). Para ejemplificar esto entra en todos los campos de la vida humana, en que lo básico para sobrevivir es aumentado innecesariamente únicamente debido a la vanagloria: comidas y bebidas, vestimenta, vivienda, lechos, ungüentos, etc. En la alegoresis de *Gen.* 28, 11 (*Somn.* I 120) interpreta el hecho de que Jacob tome una piedra para dormir como incitación a la vida austera del cultivador de la virtud y critica la de los que destruyen su cuerpo, el hogar de su alma, entregándose a las pasiones y los vicios. En el libro primero (I 89) da la etimología de Sitín (*Nu m.* 25, 1-4) como 'cardo', pues las pasiones son cardos que pinchan y hieren el alma¹⁴⁷.

Así la bestia feroz que devoró a José, según sus hermanos (*Gen.* 37, 33) no es sino los vicios, la vida de los hombres confundidos, en que la avaricia y la maldad son sabias artesanas. Y al ser esto una 'muerte en vida', Jacob llevará luto por su hijo, aunque viva (*ibid.* 65-67). Esta comparación de la vida muelle con la muerte aparece también más adelante, en los puntos 235-6. El alma que hace progresos está en la región intermedia entre los vivos y los muertos, considerándose vivos a los que conviven con las virtudes y muertos a los que se complacen con las pasiones y vicios¹⁴⁸.

Introduce a continuación el tema de la mónada y la díada,

¹⁴⁶ José es ὁ πολιτικός (*Leg.* III 179), ὁ πολιτευόμενος τρόπος (*Migr.* 159) y ὁ ἐν σώματι νοῦς (*Her.* 256) (cf. *infra* § 76).

¹⁴⁷ cf. *infra* § 55.

¹⁴⁸ Con respecto a este tema cf. *Her.* 290, *Leg.* I, 105, *Quaest. Gen.* IV, 152. En *Her.* 108 se hace una referencia explícita a Heráclito, fr. 62 Diels: ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. Para Filón, el dicho de Heráclito opone la vida del cuerpo a la vida del alma. cf. *Fug.* 55, *Poster.* 39, *Deter.* 49.

respectivamente el Creador y la creación¹⁴⁹. Adán prefirió la díada, simbolizada por un árbol (¿de la ciencia, cuyos ramas son el Bien y el Mal?). Esto está puesto en relación con un pasaje del *Deuteronomio* (25, 11-12), en que se condena la mano que ha tocado los testículos, que representan la díada, los placeres:

[68] Alma que obedeces al maestro, es necesario que te cortes la mano, tu poder, cuando empieza a agarrarse a los órganos genitales, ya se trate del mundo creado o las actividades humanas. [69] Muchas veces invita el maestro a cortar la mano que ha tocado los testículos (*Deut.* 25, 11-12), primero porque ha acogido un placer que debería haber odiado, en segundo lugar, porque ha considerado que el fecundar nos es propio a nosotros, y a la criatura le concede el poder del creador. [70] ¿No ves que esa masa de tierra que es Adán murió cuando tocó el árbol de dos ramas¹⁵⁰ (*Gen.* 2, 9), honrando a la díada antes que a la mónada y admirando a la criatura antes que al creador? Pero tú apártate del humo y la ola y huye de las ridículas ambiciones de la vida mortal como la terrorífica Caribdis¹⁵¹, y no las toques, como se dice, ni con la punta del dedo.

La vanagloria lleva incluso a querer someter a los espíritus que por naturaleza son libres. Esta es la alegoresis de las gavillas postradas ante la de José (*ibid.* 80) y la causa no es otra que la ignorancia (*ibid.* 95): "cuando la recta razón domina en nuestra inteligencia, la vanagloria se disuelve, pero cuando la razón se debilita, ésta retoma sus fuerzas". De esta manera considera un proceso del alma el hecho de caer en el 'torrente de males'. Las potencias irracionales vencen a las racionales y la potencia rectora

¹⁴⁹ Esto parece haberlo tomado de la simbología numérica pitagórica, según la cual la dualidad representa al mundo y la unidad al más alto Dios. En *Opif.* 99 expone su teoría sobre los números: Entre los números unos son engendrados, otros engendran sin ser engendrados. Así el número 1 engendra a todos los números que le siguen, sin ser engendrado. La mónada es el número de Dios (*Leg.* II 1).

¹⁵⁰ La palabra δίδυμος ha sido usada en el párrafo anterior con el sentido de 'testículos'. Ahora tiene el sentido 'de dos ramas'. Se trata del árbol de la ciencia del bien y del mal. También se menciona *Gen.* 3, 3: οὐ μὴ ἄψῃσθε αὐτῆς, enlazando la historia del árbol a la de que "no hay que tocar el par". El árbol de la vida puede ser la mónada que Adán rechaza. En 26, Filón, al contrario que aquí, había alabado a la díada, pero compuesta de dos extremos excelentes, el mundo y el Creador.

¹⁵¹ Homero, *Od.* XII 219. cf. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles, 1986, p. 53.

pierde el control (*ibid.* 151). Los hermanos representan al alma dominante que rechaza la vanagloria y no se postra ante ella (*Gen.* 37, 8). Compara (*ibid.* 87-92) con esta dominación de la potencia irracional, la dominación real del hombre sobre el hombre, y explica como a veces es conveniente rendirse y postrarse ante la bestia para amansarla y lo ejemplifica con Abraham, que se postró ante los hijos de Het (*Gen.* 23, 7).

§ 33. El escanciador y el panadero

La descripción de la vida muelle y deshonrosa sirve para explicar los ensueños del escanciador y el panadero del Faraón. Comienza con el ensueño del escanciador. La viña puede ser tanto símbolo de alegría como de locura¹⁵². Como símbolo de alegría habla Filón de la viña del Señor que produce el sacratísimo fruto de la virtud. Sin embargo, como símbolo de locura, representa la vida del ignorante de toda virtud que ha perdido su camino en las pasiones y placeres, y de esta vida es modelo el Faraón, cuyo escanciador es el eunuco, simbólicamente privado de los órganos de procreación del alma, y por ello privado de la inmortalidad que da la sucesión de hijos y nietos (*ibid.* 184), mientras que el escanciador de Dios es el "embajador de la paz, el verdadero sumo sacerdote", que es Moisés y se encuentra tocando los dos extremos, el humano y el divino. Sobre esto volveremos más adelante, en el apartado de alegoresis mística.

La viña de la locura es la de Sodoma y Gomorra (*Deut.* 32, 32-33) y hay que rogar para que sea estéril (*ibid.* 192-99). Los elementos de esta viña son interpretados de la siguiente manera: los tres sarmientos son las tres partes del tiempo, la copa del Faraón es el "receptáculo de la locura y la embriaguez", exprimir las uvas es conducir la pasión a su plenitud, exprimir la fuente de la que surge el vicio de la embriaguez.

Lo mismo hace con los elementos del ensueño del panadero (*ibid.* 205-214). los tres canastos son una vez más las tres partes del tiempo, los

¹⁵² A. D. Nock, "Religious symbols and symbolism II", *Gnomon* 29 (1957), pp. 524-533.

panes son los placeres de cada una de las tres partes del tiempo: recuerdos de los placeres del pasado, disfrute de los presentes y esperanza de los futuros. Los pájaros son las desgracias que consumirán al pecador.

§ 34. El arrepentimiento o la muerte

Por lo tanto hay dos salidas para el perdido en la vida viciosa: una es arrepentirse, como hizo José (*ibid.* 106ss):

[106] Si despertando de un profundo sueño vive en la vigilia, y recibe la seguridad en lugar de la inseguridad, la verdad en lugar de la falsa creencia, el día en lugar de la noche, la luz en lugar de oscuridad; si rechaza a la mujer del egipcio, el placer de la carne que le invita a acercarse a ella y disfrutar de su compañía (*Gen.* 39, 7), por deseo de continencia y un inefable celo por la piedad, [107] si vuelve a tomar parte de los bienes familiares y patrios, de los que se consideraba desheredado, estimando que ha recuperado la parte de virtud que le correspondía en suerte, avanzando poco a poco en las mejoras y firmemente establecido como en la cumbre de su vida, grita que lo que ha sufrido le ha enseñado que pertenece a Dios (*Gen.* 50, 19), y a absolutamente ninguna de las cosas sensibles que llegan a la creación, [108] entonces sus hermanos harán convenios de reconciliación, cambiando el odio en amistad y la hostilidad en benevolencia, y yo, seguidor de ellos — pues como servidor he aprendido a obedecerles como a amos — no dejaré de alabar a aquel por su arrepentimiento.

La otra es la muerte de mano de las desgracias simbolizadas por los pájaros del ensueño del panadero. Más adelante (*ibid.* II 292) vuelve a hablar de la reconciliación y del arrepentimiento de las almas sumidas en la locura y el vicio, que buscan reconciliarse con el Ser con sus palinodias sagradas.

§ 35. El río o la palabra

En el punto 237 en adelante introduce otro tema moral. La interpretación del río como la 'palabra' da lugar a una exposición de los

dos tipos de vida o de carácter: hay palabra buena y hay palabra malvada¹⁵³. La alegoresis de *Gen.* 2, 10: "un río nace en el Edén... y desde allí se divide en cuatro cabeceras" es interpretado de la siguiente manera: Edén, 'delicia', es la sabiduría del ser y las cuatro cabeceras son las cuatro virtudes: razón, prudencia, valentía y justicia, las cuatro virtudes cardinales de Platón y más tarde de la Stoa (cf. *supra*). El río de Egipto, sin embargo, simboliza a la palabra reprochable, grosera, ignorante y sin alma, por ser Egipto el símbolo del cuerpo. Por eso se convierte en sangre (*Ex.* 7, 20) y sólo engendra ranas (*Ex.* 8, 6). Los peces que vivían en él, que son simbólicamente los pensamientos, murieron (*Ex.* 7, 21).

En relación con la palabra río, está la interpretación de la palabra *χεῖλος*, 'labio' y 'orilla' o 'ribera del río'. El labio como muralla, al contener o dar paso a las palabras, da lugar a la diferencia entre la palabra y el silencio. Los hombres viles los utilizan inconvenientemente (*Somn.* II 274). Filón pone en relación la palabra desenfrenada con los defensores del placer, el deseo y el anhelo superfluo. En la alegoresis del pasaje *Ex.* 7, 15, en que Moisés está a la orilla del río. El hombre virtuoso –Moisés– está a la orilla del río irrefrenable de las pasiones –río Nilo– asentándose con la razón sobre los órganos de la palabra –los labios del río, la orilla–.

De la misma manera interpreta *Gen.* 11, 1. La Torre de Babel, que significa 'confusión', ejemplifica a los que llevan sus palabras confusas a lo santo, hacia el cielo, y que quieren destruir el gobierno del cosmos.

En la alegoresis de la ley del préstamo con fianza (*Somn.* I 92-114) trata Filón el tema de la palabra-razón como un importante elemento para el hombre. El manto es el símbolo del Logos o la palabra, único abrigo de su vergüenza, pero solamente la palabra razonable, al encontrarse un juego de palabras: *λόγος* significa tanto 'palabra' como 'razón'. En este punto encontramos *λόγος* significando la razón o la palabra en el hombre

¹⁵³ Cirlot, *op. cit.* p. 389, lo presenta también como símbolo ambivalente, por corresponder a la fuerza creadora de la naturaleza y el tiempo. Por un lado, es la fertilidad y el progresivo riego de la tierra y, por otro, el transcurso irreversible y, en consecuencia, el abandono y el olvido.

como microcosmos, que correspondería a la función del Logos Divino en el cosmos.

§ 36. Alegoresis mística

El corazón de la enseñanza de Filón reside en el estudio de los misterios ocultos del mundo hipercósmico y el itinerario espiritual del alma que se eleva por encima del mundo visible y se introduce en el mundo de Dios. Allí solamente llegan los iniciados, que comprenden lo que constituye el núcleo de su enseñanza: el misterio de Dios, del Logos y de sus potencias y la generación de las virtudes perfectas.

Para entender su manera de alegoresis sobre este tema, conviene en primer lugar analizar su idea de Dios y la relación con el hombre¹⁵⁴. La fe de Filón en el Dios de sus padres permanece intacta. Adora al Dios de Abraham, Isaac y Jacob¹⁵⁵. Filón excluye de la imagen de Dios todo trato humano. Estoica es la vehemencia con que Filón declara irreconciliable con la majestad de Dios toda pasión, y por ello protesta contra la interpretación literal de la Sagrada Escritura, que usa expresiones de tal especie sólo por motivos pedagógicos¹⁵⁶.

§ 37. Dios

A Dios lo imagina, como Platón, como un espíritu inmaterial por encima de todo lo sensible¹⁵⁷. Dios es uno y la mónada, alejado

¹⁵⁴ Remitimos al capítulo 18 de esta tesis, donde trataremos más extensamente el tema de Dios.

¹⁵⁵ H. Chadwick, "Philo and the Beginnings of Christian Thought", en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, p. 140.

¹⁵⁶ M. Pohlenz, *op. cit.* p. 202.

¹⁵⁷ *Leg.* III 206, *Fuga* 164; Chadwick, *op. cit.* p. 141.

absolutamente de la multiplicidad¹⁵⁸. Ya veíamos con respecto a esto el castigo del adorador de la dídada, o símbolo del placer (*Somn.* II 68-70). Dios es inmutable, infinito, incomprensible y está fuera del cosmos¹⁵⁹. Por eso expone Filón en nuestro tratado el problema de la interpretación de la palabra 'lugar' y su significado en el texto bíblico que comenta en *Somn.* I 63-5:

[63] Hay un tercer significado y es que el propio Dios se llama 'lugar', en el que todo se contiene, sin ser contenido por nada absolutamente, y él es el refugio del todo y puesto que él es su propio 'espacio', está contenido en sí mismo y rodeado únicamente por sí mismo. [64] Pues yo no soy un lugar, estoy en un lugar, y así ocurre con cada una de las cosas que existen. El contenido es diferente del continente y la Divinidad no está contenida por nada, sino que es necesariamente su propio espacio. Tengo como testimonio el oráculo comunicado a Abraham: "fue al lugar que le había dicho Dios y, levantando la vista, vio el lugar a lo lejos" (*Gen.* 22, 3-4). [65] Y dime, el que fue al lugar ¿lo vio de lejos? No, la misma palabra se usa para dos cosas diferentes. Una es el Logos Divino, y la otra es Dios, que está antes del Logos.

Y el que llega al lugar, nunca alcanza a ver a Dios en su esencia, sino que sólo lo vislumbra de lejos. Por eso, para comunicarse con los hombres, envía a sus Logoi, para que socorran a los amigos de la virtud (*Somn.* I 69-70). Filón es el primer testimonio de la doctrina de que las Ideas platónicas son los pensamientos de Dios. La noción de que las ideas son análogas a los planes de la mente humana puede tratarse de una fusión de Platonismo con la doctrina estoica de los λόγοι σπερματικοί en la naturaleza o con la concepción aristotélica de la mente divina que se piensa a sí misma¹⁶⁰. El Logos de Dios es la 'Idea de las Ideas'¹⁶¹, primer

¹⁵⁸ *Leg.* III 48, *Deus* 11, *Her.* 187, *Spec.* II 176, *Quaest. Gen.* I 15, etc.

¹⁵⁹ Chadwick, *op. cit.* p. 142: *Cher.* 19, *Quaest. Gen.* I 93, *Somn.* II 220, *Leg.* III 206, *Fuga* 8, *Her.* 229, *Spec.* I 32, etc.

¹⁶⁰ Chadwick, *op. cit.* p. 142.

¹⁶¹ *Migr.* 103, *Quest. Ex.* II 124.

hijo del padre No-Creado y segundo Dios¹⁶², arquetipo de la razón humana, como vemos en el tratado que nos ocupa (I 75):

Dios es luz — "Dios es mi luz y mi salvador" se canta en los himnos (*Psalms*. 26, 1) — y no sólo luz, sino el arquetipo de toda luz, o aún más, anterior y superior a todo arquetipo, teniendo la condición de ser el modelo del modelo.

§ 38. El Logos

La teología hebrea, sobre la base de la historia de la creación, reconocía una hipóstasis divina también en el verbo de Dios. Filón fue el primero en poner en el lugar de la sabiduría el Logos, como primera fuerza de la que derivan las demás *δυνάμεις*. Es el principio racional que regula todo. Era para los estoicos la propia divinidad inmanente y para Filón el intermediario entre el mundo y Dios, por lo que se encontraba a medio camino entre la divinidad y los hombres¹⁶³. Así lo encontramos en el *De Somniis* (II 184-5 y 249), identificado con el escanciador de Dios —y con Moisés— por oposición al eunuco escanciador del Faraón:

[249] Y al alma bienaventurada que sostiene ante sí el sacratísimo cáliz, su propia razón, ¿quién vierte las medidas sagradas de la verdadera felicidad, sino el escanciador de Dios y maestro del festín, el Logos, que no es otra cosa que el néctar, es eso mismo sin mezcla, la alegría, la dulzura, la diversión, el buen ánimo, el gozo y, para decirlo utilizando términos poéticos, el filtro de la ambrosía de la alegría?

Pero no está muy claro el origen en Filón de esta concepción del Logos. La 'Palabra de Dios', por la que se hicieron los cielos (*Psalms*. 33, 6) y la Sabiduría personificada (*Proverb*. 8) son algo muy semejante¹⁶⁴.

¹⁶² *Poster*. 63, *Mos*. II 134, *Confus*. 63.

¹⁶³ *Her*. 205, *Somn*. II 188 y 249, *Quest. Ex*. II 68.

¹⁶⁴ Chadwick, *op. cit.* p. 144.

§ 39. Los ángeles

Los intermediarios entre Dios y el mundo son, para él, como para Posidonio, los ángeles y demonios. Para Filón, la esfera del aire está poblada de almas inmortales, de las que unas se unen a cuerpos humanos y otras quedan libres y son muchas veces mensajeros y mediadores de Dios¹⁶⁵.

Encontramos una importante alegoresis sobre este tema en el tratado *De Somniis* (I 135-140). Está en relación con la alegoresis cosmológica de la Escalera de Jacob, que simboliza el aire en el Universo, el elemento más excelente. Las almas incorpóreas habitan el aire. De ellas, unas, atraídas por la tierra y los cuerpos, caen y se unen a cuerpos mortales, pero otras ascienden, habiendo sido distinguidas para retornar. Algunas almas vuelven, añorando los hábitos y costumbres de la vida mortal, pero otras llaman al cuerpo prisión y tumba y huyen como de un sepulcro¹⁶⁶. Otras almas son completamente puras y nobles, dotadas de pensamientos superiores y que jamás han deseado las cosas terrestres. Éstos son los 'démones' o 'ángeles' de que hablábamos y que trataremos más adelante en el capítulo 19.

§ 40. El Logos y las almas puras

Cómo actúa el Logos sobre las almas lo encontramos en la interpretación del ensueño del rebaño variopinto (*Somn.* I 199-200). Se trata de la teoría platónica de la fecundidad del alma¹⁶⁷, que está

¹⁶⁵ *Somn.* I 136-141. *Gig.* 6, 12-16, *Quaest. Gen.* IV 188, *Plant.* 14.

¹⁶⁶ *Deus* 150, *Leg.* I 108.

¹⁶⁷ cf. G. Sissa, "Philosophies du genre. Platon, Aristote et la difference des sexes", en G. Duby & M. Perrot, *Histoire des Femmes*, Paris, 1990, vol. I, pp. 65-99 y Page duBois, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago/Londres, 1988, pp. 178-183.

básicamente recogida en el diálogo del *Banquete*¹⁶⁸. Se trata de la metáfora del alma del filósofo como cuerpo femenino en que se engendran bellos discursos¹⁶⁹:

Así, pues, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen en especial a las mujeres y ésta es la forma en que se manifiestan sus tendencias amorosas, porque, según creen, se procuran para sí mediante la procreación de hijos inmortalidad, memoria de sí mismos y felicidad para todo tiempo futuro. En cambio, los que lo son según el alma... pues hay hombres –añadió– que conciben en las almas, más aún que en los cuerpos, aquello que corresponde al alma concebir y dar a luz. [...] la sabiduría moral y las demás virtudes.

El rebaño está compuesto de ovejas y cabras, que son las almas nuevas y tiernas, capaces de engendrar criaturas perfectas, que tienen como jefes al carnero y al macho cabrío respectivamente, que son Logoi perfectos, que purifican el alma, la nutren y llenan de perfecciones. Ésto mismo aparece en *Somn.* II 45:

Pues éste da al alma un sello¹⁷⁰ (Gen. 38, 18), un don completamente bello, enseñándole que Dios modeló la esencia del Universo cuando ésta era amorfa, y le imprimió un sello cuando estaba carente de marca, y cuando estaba carente de cualidades, Él le dio una forma, y habiendo terminado esto, selló todo el universo con una imagen y una idea, su propio Logos¹⁷¹.

§ 41. La gracia de Dios

Otro importante tema que se ha de tener en cuenta en la mística filoniana es el de la 'gracia' de Dios. El alma debe reconocer que la virtud

¹⁶⁸ *Symp.* 208-212.

¹⁶⁹ *ibid.* 208e-209a. La traducción es de D. Luis Gil Fernández, *Platón. El Banquete. Fedón. Fedro*, Madrid, 1969, p. 95.

¹⁷⁰ El Logos como sello. cf. *Opif.* 25, *Migr.* 103, *Plant.* 18, *Fug.* 12.

¹⁷¹ εἰκὼν e ἰδέα están combinados, aunque sin mención del Logos en *Leg.* I, 33, 42 y 53. En estos casos Logos es el εἰκὼν de Dios e ἰδέα de la creación. También se utiliza en pasajes en que el hombre es εἰκὼν εἰκόνης y Dios es παράδειγμα παραδείγματος.

sólo se obtiene por la gracia de Dios (*Leg.* III 136), y esto se comprende después de haberse comprendido a sí mismo:

Pues Dios es el nombre de la potencia que concede la gracia, mientras que el Señor es de la potencia hegemónica. ¿Quién podría citar un bien más venerable que encontrarse con la bondad pura y sin mezcla, o más extraordinario que una mezcla de autoridad y don? Habiendo visto esto, me parece que el asceta ha elevado una maravillosa plegaria, para que el Señor se convierta en su Dios (*Gen.* 28, 21), pues él no quería sólo alabarle como a un gobernador, sino honrarle amorosamente como a su benefactor.

Es el reconocimiento de la dependencia, y en relación con esto está la humildad que se exige al asceta (*Somn.* I 118-119 y 130). Sólo a estos les reconoce el Logos divino (*ibid.* 124-126).

Cuando un hombre recibe la gracia de Dios y se llena de ella, el alma entra en trance. Es el éxtasis que provoca la contemplación de las ideas eternas¹⁷². Esto lo encontramos en el tratado *De Somniis* (I 36):

... de la cual, si sucediera que su sonido llegase a nuestros oídos, produciría amores incontenibles, deseos frenéticos y locas pasiones incesantes, de manera que nos abstendríamos de lo necesario, no alimentándonos de comida y bebida por la garganta como seres mortales, sino de los sonos divinos de una música perfecta a través de los oídos, como seres que van a ser inmortales.

Consideramos que el vino de la alegría (*Somn.* II 164ss.) se refiere en el fondo al vino que provoca la *ebria sobrietas*, oxímoron probablemente de origen dionisíaco¹⁷³, que denomina el éxtasis místico provocado por la gracia de Dios.

Pero Filón insiste en que este don de la gracia está reservado a los que se han esforzado y disciplinado para alcanzarlo¹⁷⁴. Esto es lo que expresa cuando habla de las bellezas invisibles para los no iniciados

¹⁷² *Phaedrus* 244 E-245E, *Timaeus* 71 E. En Filón lo encontramos en: *Her.* 249, *Mutat.* 139, *Quaest. Gen.* IV 196, *Leg.* I 82.

¹⁷³ Chadwick, *op. cit.* p. 150.

¹⁷⁴ *Quaest. Ex.* II 51.

(*Somn.* I 164).

§ 42. El viaje del alma hacia la perfección

En el libro primero del *De Somniis* (181) habla Filón del dogma de la inmortalidad del alma, en que resume en realidad el contenido de todo el libro sobre el 'viaje' del alma al cuerpo como tierra extranjera¹⁷⁵ y el viaje místico del asceta hacia la contemplación de Dios¹⁷⁶:

Quizá se aluda con esto al dogma de la inmortalidad del alma. Pues como hemos mencionado más arriba, el alma, habiendo abandonado el espacio celeste, llegó al cuerpo como a una tierra extranjera. Pero el padre que ha engendrado dice que no la abandonará para siempre en una cárcel semejante, sino que sintiendo piedad, soltará sus cadenas y la enviará libre con toda seguridad a su metrópolis y no descansará hasta que las promesas contenidas en sus palabras se confirmen en actos.

Se plantea como tema principal el 'viaje místico' de Jacob desde el pozo del Juramento hacia Jarán y su estancia en Betel. Pero convendría recoger la historia completa desde sus ancestros y la interpretación de sus 'viajes', que también están contenidos en este libro.

Teraj, el padre de Abraham "murió en Jarán" (*Gen.* 11, 32), es decir, murió en el cuerpo, la 'metrópolis de los sentidos', pues Jarán se interpreta como 'excavado' o 'caverna', pues el cuerpo ha sido excavado para recibir los órganos de los sentidos (*Somn.* I 41-2), y nunca llegó a evolucionar desde ese estadio (*ibid.* I 48). Pero al menos había emigrado de la tierra caldea, que es la observación de la naturaleza (*ibid.* 52, 161 y 188). Cuantos quieren comprender el mundo invisible, son conducidos por el

¹⁷⁵ El amigo de la virtud se encuentra en el cuerpo como en una tierra extranjera, cf. *Her.* 267-274, *Quaest. Gen.* III, 10.

¹⁷⁶ Sobre la inmortalidad del alma y el viaje de Ulises interpretado alegóricamente como el retorno de ésta, cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 392, 398-404, esp. 414-418.

espectáculo del mundo visible. El viaje a Jarán es el "conocerse a sí mismo"¹⁷⁷, pasar de la investigación de la naturaleza –Caldea– a la investigación de los sentidos: "esto es lo que los hebreos llaman Tarej y los griegos Sócrates" (*ibid.* 58). Teraj sólo llegó a oler la virtud –su nombre significa 'reconocimiento del olor', 'olfato'–. Al representar el concepto de "conocerse a sí mismo", es un árbol bien crecido para que los amantes de la virtud recolecten el fruto del conocimiento sensible, para más adelante dirigirse a un objeto de contemplación superior, dejando atrás Jarán, la percepción (*ibid.* 58-59). Y eso hizo Abraham, se fue de Jarán (*Gen.* 12, 4), o sea, retornó a la patria, y esto es lo que Filón interpreta como el retorno del alma al mundo inteligible, la doctrina platónica del alma. Abraham renunció a sí mismo después de haberse conocido para así conocer al que Es (*ibid.* 60).

En cuanto a Jacob, ha salido del pozo del Juramento, que es la 'ciencia' o la 'sabiduría', lugar excelente e ilimitado en su espacio y se dirige a una tierra extranjera, al cuerpo (*ibid.* 42-3). El asceta no soporta vivir en los sentidos más que un breve período de tiempo y ha de retornar al hogar. Se trata del alma y el abandono del cuerpo-prisión. Es entonces cuando se produce la transformación, desaparece la luz de la percepción y aparece la de la razón (*Somn.* I 109-119). Entonces comienza el verdadero camino hacia la contemplación de Dios.

§ 43. Las tríadas de la mística filoniana

La mística filoniana presenta dos tríadas de personajes de las Escrituras para representar el itinerario que conduce al alma hacia el

¹⁷⁷ J. G. Kahn, "Connais-toi même à la manière de Philon", *Rev. Hist. Phil. Religieuses* LIII (1973), pp. 293-307. H. D. Betz, "The Delphic Maxim γνῶθι σαυτόν in Hermetic interpretation", *Harvard Theological Studies* 63 (1970), pp. 465-484, esp. 477-482. A. V. Nazzaro, "Il γνῶθι σαυτόν nell'epistemologia filoniana", *Ann. Fac. Lett. Fil. Univ. Napoli* 12 (1969-70), pp. 49-86: para Filón es una reflexión lúcida sobre las propias facultades y las posibilidades espirituales.

conocimiento del Dios de la Revelación¹⁷⁸. Pero hay que tener en cuenta que a pesar de la identificación de los patriarcas con ideas filosóficas elevadas, Filón no rechaza su historicidad¹⁷⁹. Esto se ve claramente en un pasaje de *Ebr.* 144:

Samuel era probablemente un hombre, pero aquí es concebido, no como un ser vivo, sino como una mente que se deleita en el servicio y culto al Señor.

La primera tríada está compuesta por Enós, Enoc y Noé y es la menos importante¹⁸⁰. Enós es símbolo de esperanza, que es la primera semilla de la gracia, que introduce al itinerario espiritual. Enós significa 'hombre' y es al hombre verdadero al que busca Dios. Enoc, por su parte, simboliza la penitencia y la soledad, necesarias en el camino. Noé, el justo, es el que sobrevive a la destrucción del mundo pecador e inaugura la segunda creación.

La segunda tríada, que es la que nos interesa, es la que se recoge en el libro I (166-188): Abraham, Isaac y Jacob.

Abraham es el primer grado. Guiado por su fe comienza una serie de emigraciones: primero de su cuerpo, simbolizado por Caldea (*Migr.* 1). Después emigra de la vida sensible, que es Jarán (*Abr.* 72 y *Somn.* I 60), y finalmente emigra del discurso, que es el dominio de la inteligencia discursiva (*Migr.* 2). Después se casa con Agar, que es la 'ciencia profana'. Desde este punto de vista, Abraham es la figura de la διδασκαλία, la ciencia adquirida, que se opone a la ciencia infusa, prometida a los perfectos (*Praem.* 27). Después se casó con Sara, la 'ciencia de la revelación' y Dios se revela progresivamente a Abraham (*Abr.* 100).

La segunda etapa está representada por Jacob, a pesar de ser el tercero genealógicamente. Una aclaración de este salto lo encontramos en *Somn.* I 166-170:

¹⁷⁸ Daniélou, *op. cit.* pp. 162-167.

¹⁷⁹ H. A. Wolfson, *op. cit.* vol. I, p. 126.

¹⁸⁰ cf. *Abr.* 7-47; *Praem.* 7-23.

[167] ¿Acaso no merece la pena examinar la causa de esto? Claro que sí. Examinemos pues, y no superficialmente, de quién se trata. El legislador dice que la virtud se adquiere bien por naturaleza, bien por la práctica o bien por el aprendizaje. Por esto señaló a los tres patriarcas sabios del pueblo de Israel, no partiendo de la misma idea, pero dirigiéndose a la misma meta. [168] El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza, como lo mostraremos en otro tratado, siempre que sea posible. El de en medio, Isaac, tuvo como guía una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiritual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha. [169] Habiendo estas tres maneras de adquirir la sabiduría, las dos de los extremos resultan estar íntimamente unidas. El método del ejercicio espiritual es como si fuera hijo del estudio, mientras que el método natural, siendo pariente de los otros dos — pues es como la raíz de todos — le ha tocado el privilegio de no tener adversarios ni origen. [170] Así, es natural llamar a Abraham, el mejorado por la enseñanza, padre de Jacob, el forjado por el ejercicio, y no es la filiación de un hombre con un hombre, sino más bien de una capacidad de escuchar muy dispuesta a aprender con una capacidad ascética y apta para entrenarse.

Jacob representa el esfuerzo ascético, como hemos visto un poco antes, el forjado por el ejercicio. El alma que conoce dónde está la realidad se pone en camino hacia ella. Esta es la etapa del progreso. La lucha contra las pasiones ha de llevar a la ἀπάθεια¹⁸¹. Así, duerme el amante de la virtud en el sueño de la vida de la percepción y despierta en la vida del alma y descansa su merecida tranquilidad tras la lucha contra las pasiones y males (*Somn.* I 176). Entonces es cambiado el nombre de Jacob, que significa 'suplantador'¹⁸², por Israel, 'el vidente' (*Praem.* 1, *Somn.* I 171).

A continuación viene Isaac, cuyo nombre significa 'risa'. Es el que tiene ciencia infusa, el αὐτομαθής, el αὐτοφύης, que tenía una naturaleza que se escucha a sí misma (*Somn.* I 168), porque la raza que posee ciencia infusa no tiene necesidad de instrucción ni de áscesis. Quien ha llegado al

¹⁸¹ cf. infra, parte IV § 26.

¹⁸² Filón se refiere a *Gen.* 27. Jacob recibe la bendición de Isaac mediante un engaño, pues el que debía recibir la bendición era el primogénito, Esaú. Por tanto, le suplanta.

estadio de conocimiento infuso perfecto, es designado como marido de la virtud regia y soberana, lo que los griegos llaman ὑπομονή y los hebreos Rebeca¹⁸³. Isaac consigue sin esfuerzo su sabiduría y no tiene nada más que buscar (*Congr.* 34-38).

La segunda tríada lleva a la cumbre de la perfección, cuya culminación es Moisés, que, como vimos con respecto a la alegoresis del escanciador del Faraón (*Somn.* II 185 y 230) se encuentra entre los extremos humano y divino. Es el corazón de la simbología filoniana.

IV. Etimología

§ 44. Antecedentes de Filón

Ya en los intérpretes de Homero encontramos el intento de confirmar sus teorías haciendo sufrir a las palabras violentas contorsiones y deformando y transformando su etimología. Se entregaban a increíbles fantasías, e incluso daban varias etimologías a la misma palabra. Esta "enfermedad etimológica", como la llama Buffière¹⁸⁴, se encuentra en "estado endémico" a lo largo de toda la Antigüedad. En el siglo V hubo una gran polémica entre la escuela de Heráclito y la de Demócrito sobre el origen del lenguaje: las palabras, ¿se aplican a las cosas por convención (θέσει νόμῳ) o por naturaleza (φύσει)? Los de la escuela de Heráclito se inclinaban por la segunda opción y los estoicos recibieron de ellos esta "manía" de apoyar sus doctrinas sobre la ciencia del lenguaje¹⁸⁵. Por su parte, Demócrito pensaba que la existencia de homónimos y sinónimos demostraba que no había correspondencia entre las palabras y la

¹⁸³ Se trata de una etimología insegura que Filón presenta en *Somn.* I 46, *Congr.* 37, *Cher.* 41, *Plantat.* 160, *Deter.* 30, *Leg.* III 88 y *Sacrif.* 4.

¹⁸⁴ *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 61.

¹⁸⁵ Buffière, *op. cit.* p. 61-2.

naturaleza de lo que representaban¹⁸⁶. Los pitagóricos eran partidarios del origen natural. Los nombres se adaptan tan bien a las cosas, la relación es tan estrecha entre el sentido etimológico y el sentido real, y entre la idea y el sonido, que el inventor del lenguaje es uno de los seres humanos más sabios¹⁸⁷. Para Platón las etimologías son una variedad de los mitos, son una imagen, un reflejo, apenas transformado, de las cosas. Aristóteles toma partido por el origen convencional de las palabras, pero la Stoa por el natural. De ésta, Crisipo piensa que las palabras en su primer estadio de formación, imitan a los objetos que representan¹⁸⁸. De igual modo los platónicos creen en el valor simbólico de las palabras¹⁸⁹.

Así, desde los primeros discípulos de Heráclito hasta Proclo, la etimología no ha cesado de auxiliar a la exégesis alegórica, siendo la confirmación definitiva que aporta a sus hipótesis la voz de la naturaleza¹⁹⁰. Las etimologías hebreas ya se daban en el Antiguo Testamento y tienen una larga tradición en la literatura judía. En el mundo judeo-helenístico encontramos también este uso al servicio de la alegoresis en Aristobulo.

§ 45. Etimología en Filón

En esta línea encontramos a Filón de Alejandría¹⁹¹. La exégesis filoniana se funda en teorías pitagóricas del lenguaje¹⁹² y reconoce el

¹⁸⁶ Documentado por Proclo, *In Cratyl.* XVI, ed. Pasquali, p. 5-8.

¹⁸⁷ A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, pp. 280-281.

¹⁸⁸ Orígenes, *Contra Cels.* I 24 = Arnim, II 146.

¹⁸⁹ Proclo, *In Parmenid.* 850-852: σύμβολα τῆς οὐσίας.

¹⁹⁰ Buffière, *op. cit.* p. 65.

¹⁹¹ Un importante trabajo sobre este tema es el de Lester L. Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Atlanta, 1988, al que nos referiremos en adelante como Grabbe.

¹⁹² P. Boyancé, "Études Philoniennes", en *Revue d'Études grecques*, 76 (1963), p. 70-71.

origen griego de esta doctrina¹⁹³. El *nomothetes* Moisés estableció los nombres, que son revelaciones expresivas de las cosas. Los que instituyeron los nombres eran indudablemente sabios y los nombres eran como espejos que reflejaban las realidades¹⁹⁴. Los nombres que pueden haber sido impuestos de manera inapropiada no se deben a Moisés¹⁹⁵.

Un cambio de nombre implica cambio de carácter, como en el caso de Jacob y de Abraham¹⁹⁶, pero un cambio de nombre se puede dar sin cambio de carácter¹⁹⁷

Filón normalmente se concentra en la etimología de nombres hebreos, y a veces los interpreta a partir del griego, como por ejemplo, la etimología de Éufrates la da a partir del verbo griego εὐφραίνω¹⁹⁸, Lía por λείος¹⁹⁹ y *Pascha* por el verbo πάσχειν. Pero esto no es lo habitual²⁰⁰. Los nombres hebreos los suele explicar por etimologías de la misma lengua. En la exposición de éstas suele utilizar una fórmula fija, como καλεῖσθαι, ἐρμηνεύεσθαι, que son las más frecuentes, o μεταληφθεῖς εἶναι ο λέγεσθαι, que lo son menos. En cambio, para las etimologías griegas no tiene fórmula interpretativa fija, y las que utiliza son diferentes a las anteriores: καλεῖν, λέγεσθαι, ὀνομάζειν, ποὺ δηλοῖ τοῦνομα, ἔτυμον²⁰¹.

En relación con este tema no es desacertado traer a colación el problema de si Filón sabía o no hebreo. Muchos estudiosos antiguos le conceden una sabiduría bastante amplia de esta lengua. Siegfried²⁰² piensa que Filón tenía un conocimiento gramatical y de vocabulario por la

¹⁹³ Leg. II 15.

¹⁹⁴ Quaest. Gen. IV 194.

¹⁹⁵ Agr. 1-2, Quaest. Gen. II 77 y IV 176.

¹⁹⁶ Abr. 81, Cher. 4, Mut. 59, 65, 70, 76, etc.

¹⁹⁷ Mut. 123.

¹⁹⁸ Leg. I 72.

¹⁹⁹ Leg. II 59.

²⁰⁰ Grabbe, *op. cit.* p. 44.

²⁰¹ Grabbe, *op. cit.* p. 41-44.

²⁰² Siegfried, *op. cit.* (1875), p. 144.

tradición que los judíos de la diáspora habían traído consigo a Alejandría. Pero admite que no conocía detalles de la gramática y no distinguía claramente hebreo y arameo. La tendencia moderna es negarle a Filón todo conocimiento de esta lengua. Esta es la conclusión de Stein²⁰³, que expone con abundantes argumentos. Hanson²⁰⁴ piensa que Filón estaba más en contacto con la enseñanza rabínica de lo que se ha pensado, y su conocimiento era suficiente. Está por tanto en contra de Sandmel, que niega a Filón el conocimiento del hebreo²⁰⁵.

El siguiente problema sería pensar de dónde saco Filón las 166 etimologías que reúne en su obra. Stein²⁰⁶ sugiere que Filón tomó sus etimologías de diferentes fuentes. Feldman propone que tuviera un diccionario o manual de onomástica²⁰⁷. J. G. Kahn²⁰⁸ piensa en listas en orden alfabético en que los nombres hebreos estuvieran explicados en griego. El problema de las fuentes, según Grabbe, puede dilucidarse mediante la comparación de éstas con los LXX, Flavio Josefo, la literatura intertestamental, y la rabínica²⁰⁹. Ninguna de estas fuentes da una coincidencia perfecta con Filón. Las pocas coincidencias aparecen en etimologías que ya aparecen en los LXX y ninguna parece acercarse a las etimologías inusuales en Filón. Se han de buscar otras posibles fuentes: un conocimiento personal de Filón de la lengua hebrea, un informador, o quizá la alegoresis prefilónica. Este último caso estaría apoyado precisamente por un pasaje del *De Somniis* (II 142):

²⁰³ *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, BZAW 51, Giessen, 1929, pp. 20s.

²⁰⁴ "Philo's Etymologies" *JThS* NS 18 (1967), p. 138.

²⁰⁵ S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956, pp. 12-13. Sandmel "Philo's Knowledge of Hebrew: the present state of the problem" *SP* 5 (1978), pp. 107: se plantea más bien el lugar que tenía Filón en el judaísmo y si encajaba bien en él. Que supiera o no hebreo no afecta en definitiva la forma o la sustancia de sus pensamientos y escritos (p. 111).

²⁰⁶ *op. cit.* p. 25.

²⁰⁷ L. H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus 1937-62*, New York, 1964, p. 14.

²⁰⁸ "Did Philo know Hebrew? The Testimony of the Etymologies", *Tarbiz* 34, 4 (july 1965).

²⁰⁹ Grabbe, *op. cit.* p. 112ss.

... la hermana de Moisés — a la que los alegoristas llamamos 'esperanza'...

Se piensa en una lista onomástica que Filón tuvo, con todos los nombres propios que aparecen en los LXX. Tales listas se conocen por fuentes cristianas tardías, como San Jerónimo²¹⁰, la *Onomastica Sacra*²¹¹ y los papiros Oxyrrhinchus 2745 y de Heidelberg²¹². Estos tres factores han proyectado mucha luz sobre la supuesta lista de Filón, que perteneció a la tradición de la *Onomastica Sacra*²¹³, a la que también pertenecen los papiros. Además, algunas etimologías se explican por lecturas falsas, lo cual implica una tradición con errores de escriba, a la que se añaden posibles fallos de lectura por parte de Filón²¹⁴.

Para Hanson²¹⁵ las etimologías de Filón son de tres tipos: 1) las derivadas obviamente del hebreo; 2) las derivadas del hebreo con métodos tortuosos, por tanto implicando un conocimiento escaso de la lengua; 3) las derivadas del hebreo de manera delirante por un absoluto desconocimiento de la lengua. Otro tipo de etimologías serían las que deriva de la lengua griega²¹⁶: πάσχα, Εὐφράτης, Πειθώ, Λεῖα, Φεισών, Εὐιλάτ, a las que Hanson²¹⁷ añade Ἀμαλὴκ y Τίγρις.

§ 46. Etimología en el *De Somniis*

Presentamos a continuación las etimologías hebreas aparecidas en el

²¹⁰ S. Hieronymi Presbyteri Liber interpretationis hebraicorum nominum, 1887, repr. CCL 72, Turnholt, Brepol, 1959, pp. 57-161.

²¹¹ P. Lagarde, *Onomastica Sacra*, Gottingen, 1870.

²¹² A. Deissmann, *Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, Heidelberg, 1905, pp. 86-93.

²¹³ Grabbe, *op. cit.* p. 106.

²¹⁴ *ibid.* pp. 106, 113.

²¹⁵ *op. cit.* p. 132.

²¹⁶ Las recoge Siegfried, *op. cit.* p. 132.

²¹⁷ *op. cit.* p. 138.

tratado que nos ocupa en su orden de aparición.

Libro I

§ 47. [37] Judá es 'la alabanza': Ιούδας - ἐξομολόγησις (Grabbe p. 170). Aparece en *Plant.* 134 como κυρίῳ ἐξομολόγησις. La encontramos también en *Leg.* I 80, III 146. Filón la hace derivar de *ydh*, 'alabar', deduciéndolo de los LXX, *Gen.* 29, 35:

"Volvió a concebir y dio a luz un cuarto hijo, y dijo: "Esta vez alabaré al Señor".
Por eso le llamó Judá".

Aunque Filón también ve el elemento *Yāh*, 'Señor'. Es el símbolo de la mente que alaba a Dios.

§ 48. [41] Jarán es 'las cavernas': Χαρράν es τρώγλαι en *Fuga* 45, τρώγλη en *Migr.* 188 y ὀρυκτὴ y τρώγλαι en el presente pasaje (Grabbe p. 218). Filón lo toma del hebreo *hōr*, 'agujero' y -n final, tomada como plural, de ahí el plural que presenta en τρώγλαι. Es símbolo de las sensaciones, pues el cuerpo está horadado para recibir en cada agujero uno de los sentidos²¹⁸.

§ 49. [46] Rebeca es 'la paciencia': Ρεβέκκα es ὑπομονή también en *Congr.* 37, *Plant.* 169, *Quaest. Gen.* IV 97, 188 (Grabbe p. 197). La etimología está conectada con *qwh*, 'esperar'. San Jerónimo (74, 29) hace derivar la primera parte de la palabra de *rab*, 'mucho': *multa patientia*. Pero en *Cher.* 41 da el significado ἐπιμονή, 'retraso, detención'²¹⁹. Nikiprowetzky²²⁰ considera esta etimología como el mejor testimonio de la existencia de una tradición exegética en Alejandría, aunque Filón pudo haberla

²¹⁸ La relación de 'caverna' con los sentidos ya está en Platón (*Rep.* 514a-518b) (Früchtel, *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden, 1968, p. 119).

²¹⁹ Hanson, *op. cit.* p. 137. Stein, *op. cit.* p. 23.

²²⁰ "Rébecca, vertu de constance et constance de vertu chez Philon d'Alexandrie", *Semitica* 26 (1976), pp. 109-136.

inventado sobre la base del episodio del embarazo de Rebeca (*Gen.* 25, 21).

§ 50. [47] Teraj es 'el reconocimiento del olor': *θάρα* es *κατασκοπή ὀσμῆς* (Grabbe p. 165). Filón lo toma de *twr*, 'explorar' y *rêāh*, 'olor'.

§ 51. [77] Peitho es 'la persuasión': *Πειθώ* aparece como derivada del verbo *πείθω*, 'persuadir' (Grabbe p. 194-5). Pero en otro pasaje, *Post.* 55, aparece con el significado *στόμα ἐκθλίβον*, 'boca atormentadora', cuya primera parte estaría asociada con *peh*, 'boca' y la segunda sería problemática. Grabbe propone la raíz *h m m*, que puede significar 'atormentar'. No hay paralelos con la segunda parte en otros léxicos. Este término, *Per Tem*, significa en realidad 'morada de Atón o de Tem', que era la divinidad de *Ān*, Heliópolis²²¹.

§ 52. Ramsés es 'la conmoción de la polilla': *Ραμεσσή* es *σεισμὸς σητός* (Grabbe p. 196). El *De Somniis* en este caso ha servido para suplir una laguna en *Post.* 56. Filón parece hacerlo derivar de *res*, 'conmover, agitar', o *rcm*, 'trueno' y la palabra griega *σής*, 'polilla'. Sólo aparece en Orígenes aparte de Filón²²². Pero la palabra originariamente no es hebrea. Se trata de la denominación de la residencia del Faraón en el Delta y puede identificarse con Tanir o Qantir²²³. Budge la recoge como *Per Āmenmeri Ramess aa nekhtut*, residencia de Ramses II en el Delta oriental²²⁴. La palabra Ramsés (de *Ra*, dios solar y *mese*, 'nacer, dar a luz') puede significar 'el nacido de Ra'.

§ 53. On es la mente: *ὄν*, que en otro tratado, *Poster.* 57, aparece interpretado como *βουνός*, 'montaña' (Grabbe p. 221). Es una etimología

²²¹ E. W. Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, New York, 1978, II pp. 834 y 993.

²²² Num. Hom. 27, 9 = GCS 7, 268: *commotio tineae*.

²²³ P. Roland de Vaux (ed.), *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1961, ad Ex. 1, 11.

²²⁴ *op. cit.* II, p. 985.

problemática. Quizá se confundió con *har*, 'monte'. Es símbolo de la mente, porque todas las palabras del hombre se amontonan en ella como una montaña de tesoros (*Poster.* 57). Budge²²⁵ la recoge como *Ān*, equivalente a Heliópolis, que en copto era WN.

§ 54. [85-86] Aparece una alusión a la interpretación de Lot como 'inclinación':

De él se dice "el sol salió sobre la tierra y Lot entró en Soar y el Señor hizo llover azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra" (Gen. 19, 23-24). [86] Pues el Logos Divino, cuando llega a nuestra naturaleza terrestre, a los que son parientes de la Virtud y se inclinan ante ella, los defiende y ayuda ...

Ésta la encontramos explícita en *Migr.* 13, 148 (Grabbe p. 179-80): Ἀὐτὸς ἐστὶν ἀπόκλισις. La derivación es incierta. Siegfried²²⁶ piensa en la raíz *lwz*, 'retirarse'. Pero el sentido griego se explica mejor con *nth*, 'inclinarse, doblar', pese a tener sólo un fonema en común con el nombre. Grabbe propone '*at*', 'suavemente', traducido en I Reg. 21, 27 por la forma κλίνω. Pero tampoco tiene más que un fonema en común.

§ 55. [89] Sitín significa 'cardos': Σαττίν es ἄκανθα (Grabbe p. 202). Aunque *šitṭāh*, 'acacia', parece adaptarse perfectamente, Filón debió de ver la conexión con *sayit*, 'arbustos espinosos'. Pensamos que la -n final, lo mismo que en el caso de Jarán (vid. supra § 48), ha dado lugar a la interpretación como plural.

§ 56. Moab significa 'del padre': Μωάβ es ἐκ πατρός (Grabbe p. 187-88). También aparece en *Leg.* III 225. Derivado de *m-*, 'de', y de '*āb*', 'padre', probablemente por influencia de los LXX, *Gen.* 19, 37: ἐκ τοῦ πατρὸς μου.

²²⁵ *op. cit.* II p. 958.

²²⁶ *Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter*, Magdeburg, 1863.

§ 57. [129] y [173] Israel es 'el que ve a Dios': Ἰσραήλ es ὁρῶν θεόν (Grabbe p. 172-73). Aparece también en *Congr.* 51, *Fuga* 208, *Quaest. Gen.* III 49, IV 233. Tomado de *r'h*, 'ver', y 'ēl, 'Dios'. La primera parte del nombre puede haberse tomado de *yēser*, 'mente', o de 'iš, 'hombre'.

§ 58. [171] Jacob es 'el suplantador': Ἰακώβ es περιιστής (Grabbe p. 166). También aparece en *Mut.* 81. No es sorprendente esta etimología, que ya aparece en los LXX, *Gen.* 27, 36, en que se conecta el nombre con la palabra 'suplantar', cuando Esaú dice: "No por nada se llama Jacob; ya me ha suplantado dos veces" (ἐπτέρηκεν γὰρ με).

§ 59. [206] Besalel quiere decir 'a la sombra de Dios': Βεσελεήλ es en el *De Somniis* y en *Leg.* III 96 ἐν σκιά θεοῦ y en *Plant.* 27 ἐν σκιάς ποιῶν (Grabbe p. 143-44). Parece que se ha interpretado por las raíces *b-*, 'en', *šēl*, 'sombra' y 'ēl, 'Dios'.

§ 60. [240] Agar es 'estadía, permanencia': Ἀγαρ es παρόκησις (Grabbe p. 128). También aparece en *Leg.* III 244, *Quaest. Gen.* III 19, IV 147, *Sacr.* 43. Puede haberla tomado de *gwr*, 'permanecer'. Es símbolo de la educación general, τὰ ἐγκύκλια.

§ 61. [254] Ana es la 'gracia': Ἄννα es χάρις (Grabbe p. 133) también en *Deus* 5 y *Ebr.* 145. Proviene de *hnn* 'favorecer'. Es símbolo del don de la sabiduría de Dios.

§ 62. Samuel es el 'designado por Dios': Σαμουήλ es el τεταγμένος θεῷ (Grabbe p. 200) y aparece también en *Ebr.* 144 y *Deus* 5. Parece provenir de *śym*, 'lugar' y 'ēl, 'Dios'. Hay una etimología popular en I *Sam.* 1, 20, en que se pone en relación con *š'l*, 'preguntar'. San Jerónimo (21, 5) lo ve como *šēm*, 'nombre' y 'ēl, 'Dios': *nomen eius deus*. Es el símbolo de la mente que se regocia con el servicio y el culto a Dios.

Libro II

§ 63. [16] Raquel es la 'visión de la profanación', aunque no aparece interpretado en este tratado: 'Ραχήλ es en *Congr.* 25 ὄρασις βεβηλώσεως (Grabbe p. 196). Está interpretado a partir de *r'h*, 'ver', y *hll* ', 'profanar'. Es el símbolo de la mente que considera al mundo de los sentidos profano en comparación con el espacio puro del alma (*Congr.* 24-33), pero en el *De Somniis* simboliza los sentidos que hacen que José, al haber heredado por vía materna la parte sensitiva de su ser, dude entre inclinarse por la razón o por los sentidos.

§ 64. [33] Rubén es 'el hijo que ve': υἱὸς ὁρῶν (Grabbe p. 197). También aparece en *Mutat.* 98. Se interpreta a partir de *r'h*, 'ver', y *bēn*, 'hijo'. *Gen.* 29, 32 da una etimología popular de *r'h* y *bēcanyî* 'mi humillación': "El Señor ha visto mi humillación; ahora mi marido me amará". Filón debió de derivar el símbolo de la etimología, pero no está muy claro²²⁷.

§ 65. [34] Simeón significa 'oído atento': Συμεών es εἰσακοή (Grabbe p. 209). Con el mismo significado aparece en *Mutat.* 99 y como ἀκοή en *Ebr.* 94. Se ha interpretado por la raíz *šmc*, 'oír'. Simeón es símbolo del aprendizaje. La etimología es para Filón fuente del símbolo.

§ 66. Leví, Λευί, no presenta etimología en el presente pasaje. Aparece en *Plant.* 64 interpretado como αὐτός μοι (Grabbe p. 179). Es símbolo de las acciones eficaces y esforzadas y de las sagradas ceremonias²²⁸.

§ 67. Judá, símbolo de los cantos y los himnos a Dios, ha aparecido ya en I 37 (vid. supra).

²²⁷ Grabbe, *op. cit.* p. 34.

²²⁸ cf. *Sacrif.* 120.

§ 68. Isacar no aparece interpretado aquí, pero sí en *Plant.* 134, en que se nos explica como μισθός, 'premio, recompensa' (Grabbe p. 173). Probablemente proceda de śkr, 'recompensa'. También aparece en *Leg.* I 80 y *Ebr.* 94. Es por esto "símbolo de los premios que se conceden a las buenas obras — pero quizá el premio verdadero sean las propias obras".

§ 69. Zabulón significa 'flujo de la noche': Ζαβουλών es ῥύσις νυκτερίας (Grabbe p. 161-62). Parece haberse hecho coincidir con *zwb*, 'fluir', y *lwn*, 'pernoctar'. También aparece en *Fug.* 73. Es símbolo de la luz, lo cual explica Filón en relación con la etimología de la siguiente manera: "y cuando la noche fluye y se va, necesariamente aparece la luz". Filón vio en primer lugar a Zabulón como símbolo de la luz, por razones ajenas a la etimología, y luego hizo que ésta coincidiera con una explicación precaria²²⁹.

§ 70. [35] Dan significa juicio: Δάν es κρίσις (Grabbe p. 149). Aparece también en *Agr.* 95 y *Leg.* II 96. Es símbolo de la distinción y separación de las cosas. El símbolo coincide con la etimología.

§ 71. Filón interpreta Γάδ a partir de *Gen.* 49, 19: "Gad, una tropa de bandidos le acomete, pero él les ataca por la espalda". Por esto relaciona Gad con gēdūd 'tropel guerrero'. Es símbolo de los ataques y contraataques de los piratas (Grabbe p. 144).

§ 72. Aser es 'felicitación', μακαρισμός, sobre la raíz ʿšr, 'felicidad, bendición', en *Somn.*, probablemente a partir de *Gen.* 30, 13: "las mujeres me dirán dichosa", y es σύμβολον πλούτου 'riqueza natural', sobre la raíz ʿšr, 'ser rico', también en *Migr.* 95 (Grabbe p. 135). Así lo explica Filón: "pues su nombre significa 'felicitación' y la riqueza es considerada una

²²⁹ Grabbe, *op. cit.* p. 34-35.

posesión digna de felicitación".

§ 73. [36] Neftalí se traduce por 'ampliación' o 'abierto': Νεφθαλείμ es πλατυσμός ἢ διανεωγμένον (Grabbe p. 191), probablemente sobre la raíz *pṯh*, 'abierto', o *pṯh*, 'ser amplio'. Es símbolo de la paz, "pues todo se abre y se amplía con la paz, lo mismo que todo se cierra con la guerra". Etimología y símbolo, como se ve, son distantes.

§ 74. Benjamín significa 'hijo de los días': Βενιαμίν es υἱὸς ἡμερῶν (Grabbe p. 142). También aparece en *Mutat.* 92. Está explicado a partir de *ben*, 'hijo', y *yāmîm*, 'días', en vez de la etimología correcta, que sería *ben-yamîn*, 'hijo de la derecha'. San Jerónimo²³⁰ critica esta explicación: *errant qui putant Beniamin filium dierum interpretari*. Pero también es llamado hijo del dolor, Benoní, en *Gen.* 35, 18, por el doloroso parto y muerte de Raquel, su madre. En el *De somniis* aparece como "símbolo del tiempo de la juventud y de la senectud, pues se dice que su nombre significa 'hijo de los días', y el tiempo de la juventud, igual que el de la senectud, se mide con noches y días".

§ 75. [44] Tamar es la 'palma': Θάμαρ es φοῖνιξ (Grabbe p. 164). Aparece en *Deus* 137 y *Leg.* III 74, pero no se recoge en el contexto de *De somniis*, sino que sólo se menciona el nombre en relación con la sucesión de los hechos naturales. Proviene claramente de *tāmār*, 'palma'. Es símbolo de la victoria, νικη, porque recibe la divina unción y llena de la semilla de la virtud, la lleva en su seno y se dedica a nobles acciones. Y cuando da a luz, es alzada en la victoria con la palma como símbolo de ella (*Deus* 137).

§ 76. [47] José es la adición: Ἰωσήφ es la πρόσθεσις (Grabbe p. 174-75). También la encontramos en *Mutat.* 89 y *Ios.* 28. Está explicada a partir de *ysp*,

²³⁰ P. de Lagarde, *S. Hieronymi Presbyteri Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, 1898, 55, 17.

'añadir' y de un contexto de los LXX que sugiere este significado, *Gen.* 30, 24: Al nacer José, Raquel dice, "¡que el Señor me dé todavía otro hijo!" (προσθέτω). Esta etimología da lugar a tres simbolismos: 1) En el presente tratado, José es símbolo de la vanagloria, κενὴ δόξα, que añade a lo genuino lo innecesario. 2) προστατής, el controlador de las necesidades corporales, pues los bienes convencionales son un añadido (προσθήκη) a los naturales (*Mutat.* 89). 3) πολιτικός, pues la política de los pueblos es una adición a la naturaleza, que tiene un gobierno universal (*Ios.* 28). Como se ve, el símbolo no es consistente.

Toda la exposición de los hermanos de José es de gran interés para entender el uso filoniano de la etimología y la derivación del símbolo. En algunos casos la etimología es fundamental y la simbología de ésta. en otros casos se han hecho coincidir a la fuerza, lo que hace pensar que filón tenía dos listas, una de etimologías y otra de símbolos. Los símbolos para cada nombre podían ser diversos, de manera que elegía el que más convenía a la etimología existente²³¹.

§ 77. [89] Los hijos de Het. Su nombre significa 'los que alteran': Χέτ / Χετταῖος significa ἐξιστάντες (Grabbe p. 219). También aparece en *Quaest. Gen.* IV 79, IV 195, fr. 10, IV 241. Se ha explicado sobre la base de ἥττ, 'estar consternado'.

§ 78. [142] "La hermana de Moisés – a la que los alegoristas llamamos 'esperanza' – observa desde lejos (*Ex.* 2, 4)". No sabemos qué nombre está interpretando. los LXX sólo dicen ἡ ἀδελφὴ αὐτοῦ.

[173] Israel, que ya ha aparecido en I 129 (vid. supra).

§ 79. [192] Sodoma es la 'esterilidad y ceguera': Σόδομα es στέρωσις καὶ τύφλωσις (Grabbe p. 208). También aparece en *Ebr.* 222, *Quaest. Gen.* II 43,

²³¹ Grabbe, *op. cit.* p. 36-7.

IV 23 y 31. Stein²³² propone la etimología *šēdēmāh*, 'monte', aunque *šdd*, 'desolar, destruir' es más probable. los LXX traducen *cqr* con *στείρος* y *cwr* con *τύφλωσις*, y éstos parecen sugerir más bien Gomorra. Nikiprowetzky²³³ dice que la idea de ceguera viene de *Gen.* 19, 11: los ángeles dejaron ciegos a todos los atacantes que había ante la puerta de Lot. Parece ser la solución definitiva que se trata de etimologías de Gomorra transferidas a Sodoma.

§ 80. Gomorra es la medida: *Γομόρρα* es *μέτρον* (Grabbe p. 147-48). También aparece en *Quaest. Gen.* IV 23. Puede haberse explicado por *cōmer*, 'homer, unidad de medida', *ca m*, 'pueblo', y *yr*, 'miedo', o por *ciwweēr*, 'ciego' (cf. supra Sodoma).

§ 81. [211] Faraón significa 'dispersión'. *Φαράω* es *σκεδασμός* (Grabbe p. 212). Se ha explicado sobre la raíz *prc*, 'soltar', o *prś*, 'esparcir'. Pero esta palabra, *Per-aa* en egipcio, significa 'gran casa', y se aplicó a los monarcas egipcios a partir de la dinastía XVIII (1552-1305 a. C.)²³⁴.

§ 82. [242] Edén significa 'delicia': *Εδέμ* es *τρυφή* (Grabbe p. 151-52). También aparece en *Cher.* 12, *Poster.* 32, *Plant.* 38, *Leg.* I 45. La etimología está explicada sobre *cēden*, 'lujo, delicia'. Es símbolo de sabiduría en *Somn.*, del alma con visión perfecta en *Plant.* 38, de virtud que gana bienestar y delicia en *Cher.* 12 y *Leg.* I 45 y del Recto y Divino Logos en *Post.* 32.

§ 83. [250] Jerusalén es la 'visión de la paz': *Ιερουσαλήμ* es la *ὄρασις εἰρήνης* (Grabbe p. 167-68). La etimología está hecha sobre *rō'eh*, 'visión', y *šālôm*, 'paz'²³⁵.

²³² *op. cit.* p. 22.

²³³ *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, pp. 53-54.

²³⁴ Budge, *op. cit.* I p. 238.

²³⁵ G. Zampaglione, *L'idea della pace nel mondo antico*, Torino, 1967, esp. 248-251: para Filón la paz es la liberación del vicio e indiferencia de las pasiones.

§ 84. [255] Filón no nos presenta en este caso la etimología de Éufrates, que aparece en *Leg.* I 72 interpretado como καρποφορία, 'florecimiento', en que es símbolo de la δικαιοσύνη, una virtud floreciente, sobre la raíz *prh*, dar fruto (Grabbe p. 160). De ahí que aquí aparezca como símbolo del alma y las virtudes, o las cosas que ella ama.

§ 85. Queremos añadir la etimología de Egipto, aunque no aparece directamente, sino en la referencia al Nilo como 'río de Egipto'. Sólo aparece en *Quaest. Gen.* IV 177 como 'opresión', en armenio *netič* (Grabbe p. 129-30). De ahí que sea símbolo de las pasiones que oprimen el cuerpo, los sentidos.

§ 86. [286] Babel es la 'confusión'. Los LXX traducen Βαβυλών en *Gen.* 11, 8 por Σύγχυσις a partir de la raíz *bll*, 'confundir' (Grabbe p. 137-38). Es por tanto una etimología popular. Significa en realidad 'puerta de Dios'²³⁶. En *Gig.* 66 aparece interpretado como μετάθεσις, 'alteración'.

²³⁶ *La Bible de Jerusalem*, ad O.

PARTE TERCERA
TERMINOLOGÍA FILONIANA DEL SUEÑO
Y EL ENSUEÑO

CAPÍTULO 6

ΥΠΝΟΣ

§ 1. Υπνος. Etimología y definición

Este término tiene su origen en un indoeuropeo **sup-nos*, 'sueño', representado con variantes en otras lenguas indoeuropeas: a. esl. *sŭnŭ*, rus. *son*, con otro vocalismo, **swop-*, tenemos el a.i. *svápnah*, lat. *somnus*, a. nórd *svefn*. Para el báltico y el céltico se ha de postular **sop-*, para lit. *sāpnas*, a. irl. *suan*. Para explicar la palatalización de la *s-* en toc. A *špām*, se ha de postular **sep-*¹.

Con respecto a su significado, A. H. M. Kessels² plantea la posibilidad de que se trate, además de 'sueño natural, estado de descanso', de 'ensueño', lo que no sorprende, si se tiene en cuenta que en las lenguas indoeuropeas las expresiones para 'sueño' y 'ensueño' son muy cercanas. Pero hay pocos lugares donde aparezca con tal significado, como Teócrito, XXI 66, que Gow³ considera texto poco seguro, siendo su equivalencia con 'ensueño' harto dudosa.

De este mismo tema heteróclito tenemos también la palabra griega ὕπναρ, que también aparece en lat. *sopor* e hit. *suppariḡa*. Se ha intentado explicar por medio de una etimología popular, como antónimo de ὄναρ, considerado en el contexto lingüístico eólico, como derivado de la preposición ὀν (= ἀνά), de lo cual se deduciría ὕπναρ de ὑπό de manera lógica, pero esto podría suceder, en todo caso, con la preposición κατά, y el

¹ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954-72. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.

² *Studies on the dream in Greek literature*, Utrecht, 1978, p. 193.

³ *ad loc.*

supuesto sustantivo sería **κάταρ. Con respecto al significado de ὕπαρ, H. Frisk⁴, basándose en unos pasajes de la *Odisea*, estima que no significa 'sueño natural', sino 'ensueño verdadero' (cf. otros derivados de la misma raíz que significan ensueño: gr. ἐνύπνιον, lat. *somnium*, a. i. *svápnya*, a. esl. *sunije*⁵). Así tenemos *Od.* XIX 546⁶:

θάρσει, Ἰκαρίου κούρη τηλεκλειτοῖο / οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὃ
τοι τετελεσμένον ἔσται / ἐπεὶ οὐκ ἐφάμην ὄναρ ἔμμεναι, ἀλλ' ὕπαρ
ἦδη.

En *Od.* XIX 562 se habla de ensueños falsos y verdaderos, en el pasaje de las dos puertas, de marfil y cuerno, muy poco después de los versos citados más arriba. Por ello piensa Frisk⁷ que se ha de pensar que ὕπαρ es un 'ensueño verdadero', 'Wahrtraum', mientras que ὄναρ es un 'ensueño falso', 'Trugtraum', partiendo de que originariamente, 'sueño' y 'ensueño' eran palabras que quedaban muy cerca. Luego, esta terminología experimentó una transformación, de manera que ὄναρ pasó a ser 'ensueño', 'visión onírica', y ὕπαρ se elevaría a la categoría de 'realidad', 'estado de vigilia'. Kessels (*op. cit.* p. 187) no está de acuerdo con esta argumentación y propone que la traducción de este pasaje de la *Od.* V 546 sea "esto no es un ensueño, sino una feliz realidad, que se verá cumplida para ti". No ve la razón de aceptar la distinción entre 'Wahrtraum' y 'Trugtraum' en dichos versos. En todos los pasajes que él recoge ve el significado 'waking reality', con toda la razón del mundo, en contraste con la irrealidad del mundo de los ensueños. Van Lieshout⁸ recoge la cuestión y se confiesa incapaz de resolverla, pero sin embargo, en el presente pasaje (*Od.* V 546) traduce ὕπαρ por 'Wahrtraum' y rechaza la propuesta de Kessels.

⁴ "Zur griechischen Wortkunde, 16: ὕπαρ", *Eranos* 48 (1950)= Kl. Schr. pp. 361-365.

⁵ v. J. Schindler, "Bemerkungen zum idg. Wort für Schlaf", *Sprache* 12 (1966).

⁶ cf. XX 19.

⁷ *op. cit.*

⁸ *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980, p. 41ss.

En cuanto a la etimología, Filón de Alejandría tiene otra opinión. Piensa que etimológicamente esta palabra proviene del término griego ὕφεσις, que significa 'relajación'⁹. Así nos dice Filón en *Leg.* III 183:

ἐστι δ' ὅτε καὶ διὰ πλῆθος ἄμετρον τροφῆς ἅπαντες οἱ τόνοι τῶν αἰσθήσεων ὑφείσαν ὕπνου καταλαμβάνοντος, ὃς καὶ τοῦνομα ἔσχευ ἀπὸ τῆς ὑφέσεως αὐτῶν.

Esta definición lleva implícita una creencia u opinión sobre el sueño. Se trata de una etimología popular, creada sobre la idea de que durante el sueño los sentidos se relajan. Así que, más que una etimología, nos encontramos con una definición del sueño natural. Esta relajación nos la produce la naturaleza, como expone Filón en *Spec.* II 101: (ἡ φύσις) νυκτὶ δ' ὕπνον παρασχοῦσα.

§ 2. Fenomenología y antónimos

Aparece como necesidad al lado de la comida y la bebida en *Ebr.* 131¹⁰:

σιτίων καὶ ποτῶν καὶ ὕπνου καὶ πάντων ὅσα ἀναγκαῖα τῇ φύσει περιέσται.

En este aspecto, como concepción de un fenómeno natural, aparece opuesto a ἐγρήγορις, la vigilia, como se recoge en *Ebr.* 204: οὔτε γὰρ ὕπνον οὔτε ἐγρήγορον. Aquí aparece sin ninguna connotación peyorativa, sino como explicación de un estado natural, una actividad necesaria para el descanso. Así se ve en *Spec.* II 103:

ἵν' ἐν μέρει μὲν ἐνεργῶσιν, ἐν μέρει δ' ἀτρεμίζοντες ἐτοιμότερα καὶ

⁹ En fr. gr. *Quaest. Gen.* sobre *Gen.* 2, 21 define el sueño extático de Adán como ὕφεσις de los sentidos y ἀναχώρησις de la razón. Es la condición de la posesión divina para Filón, el reposo de las actividades sensibles e intelectuales. La noción de sueño está asociada en Filón a la de contemplación, como las de reposo, calma, silencio, inmovilidad. cf. *Migrat.* 190, *Contempl.* 27, *Spec.* I 298, *Abr.* 22-30, *Leg.* II 85. Ya se hablará más adelante de esta relación (cf. parte VI esp. cap. 21).

¹⁰ cf. *ibid.* 200.

εὐκινητότερα τὰ τοῦ σώματος ἴσχωσι μέρη.

Descanso del cuerpo para la recuperación de fuerzas¹¹. Esta misma oposición aparece definida en *Her.* 257, recogido del *Génesis* 2, 21¹²:

ὕπνος νοῦ ἐγρήγορις ἐστὶν αἰσθήσεως, καὶ γὰρ ἐγρήγορις διανοΐας αἰσθήσεως ἀπραξία. ("El sueño de la mente es la vigilia de los sentidos y la vigilia de la conciencia es la inactividad de los sentidos").

§ 3. Como sujeto verbal

Como sujeto de ἐμποεῖν lo encontramos en *Sobr.* 5 y lo que produce es olvido y negligencia: λήθην καὶ ὄκνον (ἐμποιῶν) τῶν πρακτέων. Aquí ya se encuentra una concepción negativa. Así, en este estado de ebriedad no se tiene conciencia del estado de sueño o de vigilia (*Ebr.* 204, de *Gen.* 19, 33-5):

οὔτε γὰρ ὕπνον οὔτε ἐγρήγορσιν οὔτε κίνησιν ἔοικε σαφῶς καὶ παγίως καταλαμβάνειν ("y no parecía darse cuenta claramente ni firmemente de si dormía, estaba despierto o se movía").

Nos encontramos en una obra sobre la ebriedad, en que se compara el estado de aturdimiento que produce el alcohol con el sueño.

Esto mismo se recoge en Platón (*Symp.* 223b), que dice que el vino produce sueño y olvido: ὕπνον τε λήθην.

§ 4. Como objeto verbal

Aparece como objeto de παρέχειν con sujeto φύσις, en *Spec.* II 101, como ya se vio más arriba (§ 1).

¹¹ cf. Anaxágoras: κατὰ κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934. II, 30, 10 (= Aet. V, 25, 2)

¹² cf. *Fug.* 189.

§ 5. Como instrumental

Como instrumental aparece con los verbos κατέχω en *Ios.* 147: τὰ δ' ὕπνῳ κατεχόμενα, 'las cosas retenidas por el sueño'.

También aparece con el verbo παρίημι, 'relajar', en pasiva en *Spec.* I 219:

ὕπνῳ μὲν παρειμένου τοῦ σώματος ("relajado el cuerpo por el sueño").

Con otro verbo de significado paralelo, πέζω, 'oprimir', en pasiva, aparece en *Contempl.* 45:

ὕπνῳ βαθεῖ πιέζονται, ("son oprimidos por un sueño profundo").

Y por último, y en similares condiciones, aparece con el verbo δαμάζω, 'domar, dominar', en pasiva en *Ebr.* 221:

μέχρις ἃν βαθεῖ ὕπνῳ δαμασθῶσιν ("hasta que sean dominados por un sueño profundo").

§ 6. Usos preposicionales

Con preposiciones aparece de la siguiente manera: Con πρὸς y acusativo en *Fug.* 189:

εἰ πρὸς ὕπνον τράποιτο ὁ νοῦς ("si la mente se vuelve hacia el sueño").

Y en *Somn.* II 56:

καὶ μὴν πρὸς γε ὕπνον μαλακὸν μὲν ἔδαφος αὐταρκές ἦν, ("En realidad, para un dulce sueño es suficiente el duro suelo").

Con la preposición εἰς y acusativo aparece en *Legat.* 270: ὑπενεχθεὶς εἰς ὕπνον, 'sumido en un sueño'.

Con la preposición ἐκ y genitivo aparece en varios pasajes en

construcciones muy similares: en *Somn.* II 106 con el verbo περιανίστημι:

ὁ δ' ὥσπερ ... ἐκ βαθέος ὕπνου περιαναστάς, ("cuando despertó como de un profundo sueño").

En *Somn.* II 18 con el verbo διανίστημι:

τοῖς ἐκ βαθέος ὕπνου διανισταμένοις, ("a los que se levantan de un sueño profundo").

En el mismo tratado, *Somn.* I 165, también con ese verbo: (ψυχὰν) καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστάσαι.

Con la preposición ἐν y dativo aparece en *Ios.* 140:

ὥς δ' ἐν βαθεῖ ὕπνῳ πλαζόμεθα, ("cuando caemos en un profundo sueño").

También en *Prob.* 96:

οὐδ' ἐν ὕπνοις ἐωρακότες ἡμέτερα ἔργα, ("no habiendo visto en sueños nuestras obras").

Y en *Somn.* II 1:

ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη, ("el alma que durante el sueño sale de sí misma").

Con κατά y acusativo aparece en *Abr.* 154:

τὴν γὰρ καθ' ὕπνον ἀπραξίαν: ("la inactividad (de los sentidos) durante el sueño").

§ 7. Adjetivaciones

Otro factor importante de análisis es el estudio de la aparición de los adjetivos que se aplican a ὕπνος. En primer lugar, hay que resaltar el uso del adjetivo βαθύς, 'profundo', utilizado sobre todo para la caída y despertar de un sueño (cf. supra § 6).

El adjetivo μαλακός, 'blando, suave, dulce', aparece, como ya se vio (§ 6), en *Somn.* II 56, por oposición a la palabra ἔδαφος, 'suelo', en la que se sobreentiende la condición de dureza, o simplemente por el innegable gusto que produce el dulce sueño. Con otro grado adjetival, superlativo, aparece μαλακώτατος en *Sacrif.* 23.

En *Migr.* 222 aparece el adjetivo τυφλός opuesto a ὀξύωπής ἐγρήγορσις, 'sueño ciego' frente a 'vigilia de aguda vista'.

περιδείς, 'lleno de temores' aparece en *Flacc.* 177, frente a ἐπίπονος ἐγρήγορσις, 'vigilia llena de fatigas'.

διωλύγιος en *Somn.* II 162 'inmenso, enorme, interminable':

ὁ δὲ βαθὺς καὶ διωλύγιος ὕπνος, ᾧ πᾶς κατέχεται φαῦλος ("el sueño profundo e interminable al que sucumbe todo zángano").

§ 8. Conclusiones

Después de un análisis lingüístico, se pueden sacar algunas conclusiones en cuanto al pensamiento de Filón sobre este estado psíquico, el sueño, por oposición a la vigilia. Se trata de un estado producido por el exterior, por la naturaleza y que se apodera del hombre profundamente, y durante el cual, los sentidos y la percepción quedan anulados¹³, pero, como se verá después, al entrar Filón en una serie de confusos usos filosóficos, esto se invertirá, para ser el estado somnial el "despertar" de los verdaderos sentidos del alma.

§ 9. Uso metafórico: el 'sueño' de la razón

En cuanto al uso metafórico, tenemos ejemplos del mismo en dos aspectos opuestos: una consideración del estado de sueño como algo negativo, desde un punto de vista natural, y una comparación del mismo

¹³ Así Aristóteles, *SV* 454b: ὁ γὰρ ὕπνος...οἶον δεσμὸς καὶ ἀκίνησία τις.

con el estado de trance extático, es decir, una consideración positiva, desde un punto de vista sobrenatural.

En cuanto al primer punto, se ha de citar *Somn.* I 121:

οἷς πᾶς ὁ βίος ὕπνος καὶ ἐνύπνιον ἐστὶ κατὰ τὸν ἱερώτατον νομοθέτην, ("para los que toda la vida es sueño y ensueño, según el sacratísimo legislador").

Se refiere a la gente que vive la vida en perpetua injusticia y se deja llevar por los placeres. El sueño es aquí un estado de obnubilación en que se rechaza la verdad de la vida y la virtud.

En este aspecto, en *Congr.* 81, tenemos a la juventud como período en que las pasiones entran por medio de los sentidos en el alma, que se encuentra en un estado como de profundo sueño y no advierte ni diferencia el bien y el mal:

μήπω τοῦ λογισμοῦ βλέπειν δυναμένου τὰ τε ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ ἡ διαφέρει ταῦτα ἀλλήλων ἀκριβοῦν, ἀλλ' ἔτι νυστάζοντος καὶ ὡς ἐν ὕπνῳ βαθεῖ καταμεμυκός, ("porque la razón no puede aún ver el bien y el mal, ni precisar en qué se diferencian entre sí, sino que permanece adormilada y con los ojos cerrados como en un profundo sueño").

§ 10. Uso metafórico: sueño y éxtasis

En la comparación del estado de trance y del sueño, tenemos el ejemplo de *Abr.* 70. Abraham recibió un mensaje divino por el cual tuvo que salir de Jarán y emigrar (*Gen.* 12). No se trataba de una visión onírica, sino de una visión en un trance, una revelación divina durante la vigilia. La comparación con el estado de sueño es una consideración positiva del mismo. Se considera ὕπνος como un estado en que el alma está predispuesta para recibir revelaciones. Abraham no está dormido, pero su estado es receptivo, como en el sueño. Así, su alma pudo "abrir los ojos" para ver al conductor del universo:

ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκότους βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος ἠκολούθησε τῷ φέγγει καὶ κατεῖδεν, ὃ μὴ πρότερον ἐθεάσατο, τοῦ κόσμου τινὰ ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην ἐφεστῶτα καὶ σωτηρίως εὐθύνοντα τὸ οἰκεῖον ἔργον, ἐπιμέλειάν τε καὶ προστασίαν καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν ὅσα θείας ἐπάξια φροντίδος ποιούμενον. ("Como saliendo de un profundo sueño, habiendo abierto el ojo del alma y habiendo empezado a ver la clara visión en lugar de la profunda oscuridad, siguió al resplandor y vio lo que anteriormente no había contemplado, como a un auriga y timonel del universo que estaba puesto sobre el mundo y dirigía salvíficamente su propia obra, poniendo cuidado y protección en las partes que estaban en él como corresponde a la divina providencia").

Igualmente en *Somn.* I 165 se habla de almas en estado semejante al sueño, en predisposición para recibir una revelación:

ψυχὰὶ δ' ὅσαι ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε, ("y las almas que habéis probado el amor divino, como si emergiérais de un sueño profundo y dispersárais la bruma, volvéos hacia el espectáculo que ha de observarse").

§ 11. Uso filosófico: La oposición vigilia-sueño de los sentidos/ sueño-vigilia del alma

ἴδωμεν δὲ καὶ θάτερον, πῶς ὕπνῳ χρῆται ὁ νοῦς, ("veamos pues lo otro, cómo la mente utiliza el sueño") (*Leg.* II 26).

En contra de lo que se había visto hasta ahora, es decir, una concepción negativa del sueño como algo que se apodera del hombre, que lo oprime y le produce olvido, negligencia, comparándolo incluso con el estado de ebriedad, o como proceso natural necesario para el descanso del cuerpo, nos encontramos ahora con la concepción filosófica de un estado psíquico durante el cual se pueden dar procesos de conocimiento o recibir imágenes y mensajes divinos.

La oposición que se vio entre ὕπνος y ἐγρήγορσις se convierte ahora en una paradoja (*Leg.* II 30):

οὐκοῦν ἢ τε τῶν αἰσθήσεων ἐγρήγορσις ὕπνος ἐστὶ <τοῦ> νοῦ ἢ τε τοῦ νοῦ ἐγρήγορσις ἀπραξία τῶν αἰσθήσεων, καθάπερ καὶ ἡλίου ἀνατείλαντος μὲν ἀφανεῖς αἱ τῶν ἄλλων ἀστέρων λάμπεις, καταδύντος δὲ ἔκδηλοι· ἡλίου δὲ τρόπον ὁ νοῦς ἐγρηγορῶς μὲν ἐπισκιάζει ταῖς αἰσθήσεσι, κοιμηθεὶς δὲ αὐτὰς ἐξέλαμψε. ("Por consiguiente, o la vigilia de los sentidos es el sueño de la mente o la vigilia de la mente es la inactividad de los sentidos, lo mismo que cuando sale el sol, desaparecen los resplandores de los demás astros, que se ven cuando se pone; a la manera del sol, la mente cuando está despierta, hace sombra a los sentidos y los alumbra cuando está dormida").

Durante la vigilia, los sentidos impiden la actividad de la mente, como dice, un poco antes en *op. cit.* 26:

περιαναστάσης καὶ ζωπυρηθείσης αἰσθήσεως, ὅταν ἡ ὄψις γραφῶν ἢ πλαστῶν ἔργα εὖ δεδημιουργημένα καθορᾷ, οὐχ ὁ νοῦς ἀπρακτός ἐστι νοητόν ἐπινοῶν οὐδὲν τί δ' ὅταν ἡ ἀκοὴ προσέχη φωνῆς ἐμμελείας, δύναται ὁ νοῦς λογίζεσθαι τι τῶν οἰκείων οὐδαμῶς, ("Una vez despierta y encendida la percepción, cuando la vista contempla las obras bien hechas de los pintores o escultores, ¿no queda la mente inactiva y no piensa en nada inteligible?, y ¿qué ocurre cuando el oído presta atención a una voz armoniosa?, ¿puede la mente razonar algo de lo que le es propio? No, en absoluto").

Aquí aparecen especificadas las actividades de los sentidos que impiden que la mente razone, λογίζεσθαι. Como resultado tenemos la definición del sueño como estado en que la mente entra en éxtasis y se altera (*Leg.* II 31)¹⁴:

ἢ γὰρ ἔκστασις καὶ τροπὴ τοῦ νοῦ ὕπνος ἐστὶν αὐτοῦ, ("pues el sueño es el éxtasis y la alteración de la mente de este (scil. Adán)"),

a propósito de *Gen.* 2, 21:

¹⁴ cf. *infra* parte VI §§ 5-9.

ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, καὶ ὕπνωσεν, ("Dios envió un éxtasis a Adán y lo durmió").

Al contrario de este estado de éxtasis, habla Filón en *Somn.* I 79-80, de un conocimiento sensible, al que simbólicamente trata como "sol":

Δεύτερον δὲ ἥλιον καλεῖ συμβολικῶς τὴν αἴσθησιν, ἐπειδὴ τὰ αἰσθητὰ πάντα δείκνυσι¹⁵ διανοίᾳ, ("en segundo lugar, [Moisés] llama simbólicamente sol al conocimiento sensible, puesto que muestra al pensamiento todas las cosas percibidas por los sentidos").

Cuando esta luz ilumina, despierta a los sentidos y duerme a las capacidades del alma (*Somn.* I 80):

ὅπερ ἀνατεῖλαν ὄρασιν μὲν καὶ ἀκοήν, ἔτι δὲ γεῦσιν καὶ ὄσφρησιν καὶ ἀφήν ὥσπερ κοιμώμενας ἀνήγειρε, φρόνησιν δὲ καὶ δικαιοσύνην ἐπιστήμην τε καὶ σοφίαν ἐγρηγορυίας εἰς ὕπνον ἔτρεφεν, ("cuando este sale, despierta a la vista, el oído, así como al gusto, olfato y tacto, que dormían, y, en cambio a la prudencia, la justicia, la ciencia y la sabiduría, que estaban despiertas, las hace dormir").

En la antigua filosofía existía la idea de una actividad del alma durante el sueño del cuerpo¹⁶, cuyo origen es probablemente órfico-pitagórico. M. Spann¹⁷ encuentra en Ireneo y Tertuliano un tema parecido sobre el sueño y el ensueño, que él atribuye a la influencia estoica. Pero desde la mística pagana del mundo helenístico se aplica la oposición entre sueño del cuerpo y actividad del alma al éxtasis, la forma más elevada de la vida religiosa¹⁸. En Filón la noción de sueño es asociada tanto a la de contemplación como a la de reposo, calma, silencio e inmovilidad, como en el sueño-éxtasis de Adán (*Her.* 257). El éxtasis es

¹⁵ Ed. Cohn-Wenland δείκνυται. Pierre Savinel lee δείκνυσι (mss GFHP).

¹⁶ R. Joly, "Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse", *Byzantion* 36 (1966), pp. 139-140.

¹⁷ *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, pp. 217-20.

¹⁸ cf. *Corpus Hermeticum*, I, 1-2, ed. A. J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1945, p. 7.

concebido como ἡσυχία y ἀπραξία de los sentidos. Gregorio de Nyssa († 394) toma este tema de Filón y lo adapta a la mística cristiana.

§ 12. Uso filosófico: la retirada a sí misma del alma

Como resultado del sueño de estas dos partes, σῶμα frente a ψυχή, tenemos por un lado el descanso del cuerpo de la actividad diurna, como ya veíamos en *Spec.* II 103 (vid. supra § 2) y en *ibid.* I 298:

τοῦ μὲν σώματος τῶν μεθημερινῶν πόνων ἀφιεμένου, ("del cuerpo que se libera de las fatigas diurnas").

Y el alma, que se aleja del alboroto que provoca el contacto con el mundo por medio de los sentidos (*ibid.*):

τῆς δὲ ψυχῆς ἐπικουφιζομένης τὰς φροντίδας καὶ ἀναχωρουσας εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τοῦ τῶν αἰσθήσεων ὄχλου καὶ θορύβου καὶ δυναμένης τότε γοῦν ἰδιάζειν καὶ ἐνομιλεῖν ἑαυτῇ, ("aliviándose el alma de preocupaciones y retirándose a sí misma de la molestia y alboroto de los sentidos y teniendo entonces la posibilidad de estar en lo suyo y tener trato consigo misma").

§ 13. Uso filosófico: la capacidad prognóstica del alma

En este estado, el alma tiene la capacidad de ponerse en movimiento y entrar en trance, adquiriendo por ello el don de la adivinación, como se recoge en *Somn.* II 1, al describir el tercer tipo de ensueños divinos, dentro de la clasificación de Filón:

συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὁπότεν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζει· ("Los ensueños de esta tercera clase se producen cuando, durante el sueño, el alma, poniéndose en movimiento y agitándose, entra en un trance coribántico y, en un estado de posesión divino, gracias a su facultad de prognosis, prevé el futuro").

Lo mismo se encuentra en *Migr.* 190:

τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται, ("a veces aparecen en lo más profundo del sueño, cuando el espíritu se ha alejado de las sensaciones y de toda limitación corporal para ponerse a reencontrar secretamente su propia intimidad").

El alma, durante el sueño entra en un estado, en un trance, en que está preparada para recibir informaciones que durante la vigilia distorsionan o anulan los sentidos. Al evitarse esta confusión, por una vía limpia y abierta llega el don de la adivinación o las imágenes enviadas por Dios. Así en *Contempl.* 26:

πολλοὶ γοῦν καὶ ἐκλαλοῦσιν ἐν ὕπνοις ὄνειροπολούμενοι τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας ἀοίδιμα δόγματα, ("pues muchos hablan en sueños, soñando los dogmas célebres de la sagrada filosofía").

Sobre esta capacidad de tener visiones en sueños, Filón utiliza la palabra φαντασίαι, por ejemplo en *Somn.* I 20 y *Ios.* 125 y 171.

Queda mencionar las visiones que envía la divinidad al hombre en estado de sueño. *Mos.* 289:

ὅστις καθ' ὕπνον ἐναργῆ φαντασίαν εἶδε θεοῦ τοῖς τῆς ψυχῆς ἀκοιμήτοις ὄμμασιν, ("quien en el sueño tuvo una clara visión de Dios, con los insomnes ojos del alma").

Por último, respecto a la misma cuestión de las visiones enviadas por la divinidad, recogemos el pasaje de *Somn.* I 1, en que se describe el tipo de sueños que se trató en el libro perdido que parece que precedió a los dos conservados:

τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας, ("la divinidad decíamos que por su propia iniciativa envía en los sueños visiones").

Esta consideración, tan importante en nuestro autor ya aparece el año 200 a. C.:

ἐπηγγείλατο δ' ἔμοι ὁ θεὸς κατὰ τὸν ὕπνον (*Ditt. Syll II 663, 26*).

En síntesis, hasta aquí se ha recogido el uso de ὕπνος en una acepción de fenómeno natural, como estado de descanso del cuerpo y en oposición a la vigilia, en sentido metafórico, comparado a la ebriedad y otras enajenaciones, como un estado de extravío, y en un contexto filosófico, como un estado psíquico, en que el alma, liberada del yugo de contacto con el exterior por medio de los sentidos, entra en trance y es capaz de recibir cierto tipo de imágenes y revelaciones. Es este un concepto platónico, que, en cierto modo, choca con la concepción judía de la unidad del cuerpo y el alma del ser humano.

§ 14. El uso contextual de ὕπνος en la literatura griega

En primer lugar haremos un estudio, lo mismo que hicimos con Filón, de los contextos gramaticales y semánticos en que aparece ὕπνος en la literatura griega, por el mismo método de presentación de ejemplos por uso verbal, adjetivación y uso preposicional, para luego recoger algunos usos literarios que no aparecen en nuestro autor.

§ 15. Como sujeto verbal

Aparece, en primer lugar, con el verbo ἐπέρχομαι en *Od.* IV 793:

μιν ... ἐπήλυθε νήδυμος ὕπνος, ("Le sobrevino un sueño profundo").

Con el verbo ἐπορούω, con semejante significado, aparece en *Il.* XXIII 232:

ἐπὶ δὲ γλυκὺς ὕπνος ὄρουσεν, "Le sobrevino un dulce sueño".

Con el verbo *ἰκάνω*, 'apoderarse de', tenemos un testimonio en *Il. I* 610:

ὅτε μιν γλυκὺς ὕπνος ἰκάνοι, "cuando de mí se apodere un dulce sueño".

El verbo *ἀνίγκω* aparece en ambos poemas homéricos (*Il. II* 71; *Od. XIX* 551) y también en Platón (*Prt.* 310d):

με ἐκ τοῦ κόπου ὁ ὕπνος ἄνηκεν, "de la fatiga, me sobrevino el sueño".

El verbo *ἔχω* aparece en *Il. X* 4:

ὕπνος ἔχε γλυκερὸς..., "un dulce sueño le posee".

Los verbos *αἰρέω* y *λαμβάνω* los tenemos también atestiguados (*Il. XXIV* 4): ἤρει...ὕπνος y λαμβάνει γὰρ οὖν ὕπνος με, ("entonces me apresa el sueño") (Sófocles, *Ph.* 767). En este aspecto, lo mismo que en Filón, el sueño es una fuerza exterior que se apodera del hombre. Filón no utiliza exactamente estos verbos, pero el significado es prácticamente el mismo: *κατέχω*, 'retener', *πέζω*, 'oprimir', *δαμάζω*, 'dominar'.

§ 16. Como objeto verbal

Igualmente como fuerza exterior, pero esta vez concedida por los dioses, lo mismo que veíamos en Filón que era la naturaleza la que lo hacía, tenemos los verbos *χεύω* (*Od. XVI* 481), *ἐπιχεύω* (*Od. V* 492) y *καταχεύω* (*Od. XVIII* 188). Se entiende el sueño como un flúido que los dioses vierten sobre los hombres. Esto sólo lo encontramos en la épica homérica. Filón, por supuesto, no emplea este tipo de expresión.

Como fuerza exterior ya hemos visto como el sueño se apodera de los hombres, lo mismo en Filón que en el resto de la literatura, pero también existen ejemplos de los hombres, que concilian el sueño. Así en *Il. X* 548 y *X* 159 encontramos el verbo *ἀωτῆν*:

πάννυχον ὕπνον ἄωτεῖν, ("dormir durante toda la noche").

En un uso también pleonástico, tenemos un ejemplo más tardío en Menandro (*Kith. Fr. I 5* = *Stob. Ecl. IV 33, 13*): ἡδὺν ὕπνον καθεύδειν. En *Od. XVI 481* aparece con el verbo αἰρέω, esta vez el hombre como sujeto (pese a no ser ὕπνος el objeto, por ser similar lo recogemos):

ὕπνου δῶρον ἔλοντο, ("tomaron el regalo del sueño").

Con λαμβάνω aparece en Platón (*Symp. 223b*), con el sentido de 'conciliar el sueño', 'quedarse dormido'.

En la construcción de régimen de genitivo aparece con los verbos τυγχάνω en Aristófanes (*Ach. 713*) y λαγχάνω en Jenofonte (*An. III 1, 11*) y Cratino (218).

Para despertarse tenemos las siguientes expresiones con ὕπνος como objeto: con el verbo ἀπολακτίζω, en Esquilo (*Eum. 141*) y con ἀποσεύομαι en Luciano (*Tim., 6*) y con σκεδάννυμι en Sófocles (*Tr. 991*).

Con el verbo téρπομαι, 'disfrutar' y en acusativo objeto aparece ὕπνος en *Il. XXIV 3*.

§ 17. Como instrumental

Ya en Homero aparece una construcción utilizada por Filón, la del verbo δαμάζω 'domar, dominar' con dativo de ὕπνος (v. § 5). Así tenemos en *Il. X 2* y *XIV 353* ὕπνῳ δεδμημένος y ὕπνῳ δαμείς. Un sentido semejante tiene con los verbos νικάω, 'vencer' y κρατέω, 'dominar' en pasiva, ambos ejemplos en Esquilo: ὕπνῳ νικώμενος (*Ag. 290*); κρατηθεῖς ὕπνῳ (*Eum. 148*). Con κατέχω, 'retener', aparece en Sófocles (*Tr. 978*): τὸν ὕπνῳ κάτοχος, 'al retenido por el sueño', 'al que duerme'. Con εὔδω aparece en Sófocles (*Oed. Tyr. 65*).

§ 18. Usos preposicionales

Con la preposición ἐν y dativo se encuentra en Píndaro (*I.*, IV 23) con el verbo πίπτω, 'caer en el sueño'¹⁹. En cambio, con esta misma construcción preposicional significa 'durante el sueño' en Eurípides (*IT.* 44), Platón (*Rep.* 476c: en plural, τοῦτο δὲ ἄρα ἐν τοῖς ὕπνοις γίνεται ἔνδηλον, y *Soph.* 266b: τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις φαντάσματα), Isócrates (*IX* 21), uso que también se recoge en Filón.

Con la preposición ἐκ/ἐξ y genitivo aparece con el significado de despertar del sueño en *Il.* II 41 y *Od.* XV 44 con el verbo ἐγείρω y con ἀνορούω en *Il.* X 162. Con el verbo ἵστημι aparece en Sófocles (*Ph.* 276-7):

σὺ δὴ, τέκνον, ποίαν μ' ἀνάστασιν δοκεῖς, αὐτῶν βεβώτων ἐξ ὕπνου
σῆναι τότε

El uso es muy semejante en Filón, pues tiene en este el mismo significado y utiliza compuestos del verbo ἵστημι.

Con κατά y acusativo aparece en Sófocles (*Tr.* 970), Platón (*Leg.* 800a) y en plural en Plutarco (*II* 717e). De este uso encontramos un ejemplo en Filón.

Con περί aparece en Aristófanes (*Ve.* 31) y Eubulo (13) y con διὰ en Plutarco (*Them.* 28).

§ 19. Adjetivaciones

Este aspecto es de gran interés, por ser la adjetivación por parte del autor, una manera de describir un fenómeno. En primer lugar recogeremos ejemplos de adjetivos que califican al sueño de agradable y placentero, dulce, feliz y tranquilo. Aparece γλυκύς, 'dulce' 16 veces en Homero, entre otras: *Il.* XXIII 232 y *Od.* VIII 445. En Teócrito se encuentra γλυκερός (*XXIV* 7) y μαλακώτερος (*XV* 125). También con el significado de

¹⁹ Sin embargo aparece la construcción con el mismo verbo pero con εἰς y acusativo en Sófocles (*Ph.* 826).

'placentero' y 'dulce' está atestiguado ἡδύς en varios lugares en Homero: *Od.* I 363; XVI 450, etc. En *Od.* XIII 79 aparece ἥδιστος, y en *Il.* XIV 164, ἀπήμων, 'saludable' y λιαρός, 'suave'. En Menandro (*Kith.* Fr. 1, 15) se le da el calificativo de πρᾶος, 'tranquilo'. Por último, encontramos en Eurípides (*H.F.* 1013): εὐδαίμων ('bienaventurado, feliz'). De estos, el único que se recoge en Filón es μαλακός (v. § 7).

El sueño profundo, adjetivado por Filón con βαθύς, aparece con νήδυμος once veces en Homero, como *Od.* XII 311. En cuanto a su duración, que en Filón era διωλύγιος, es πάννυχος en *Il.* X 159, 'sueño que dura toda la noche'. También aparece el adjetivo νήγρετος, 'que no termina, sin despertar' en *Od.* XIII 79. En *Od.* IX 372 aparece el adjetivo πανδαμάτωρ, 'todopoderoso, dominador'.

En último lugar, recogemos un epíteto homérico que caracteriza al sueño, no como el fenómeno fisiológico que es, sino como metáfora de la muerte. Así en *Il.* IX 241 leemos:

κοιμήσατο χάλκεον ὕπνον ("durmió un bronceo sueño=muerte por la espada"),

que recoge Virgilio en *Aen.* X 745: *ferreus somnus*. Esta comparación del sueño con la muerte es normal desde la más antigua literatura, como ya veremos en § 20. Así tenemos en Homero, *Od.* XIII 79, en la descripción de un sueño muy profundo, que añade:

θανάτῳ ἄγχιστα ἐοικώς ("lo más parecido a la muerte").

§ 20. El sueño y la muerte

La comparación de estos dos fenómenos no aparece en Filón de Alejandría. Tampoco, como es lógico en un pensador judío, el sueño como personificación. En las fases más antiguas de la literatura griega Hypnos es hermano de Thanatos, la muerte. Así tenemos en Homero (*Il.*

XIV 231):

ἐνθ' ὕπνω ξύμβλητο. κασιγνήτῳ Θανάτῳ, ("allí encontró al Sueño, hermano de la Muerte").

Hesíodo (*The.* 212 y 758) los hace hijos de la Noche y dioses:

Νύξ δ' ἔτεκεν στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν καὶ Θάνατον, τέκε δ' ὕπνον, ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνείρων, ("parió la Noche al maldito Moros, a la negra Ker y a Thanato, parió a Hypnos y engendró la tribu de los Ensueños").

ἐνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν, ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί, ("Allí tienen su morada los hijos de la oscura Noche, Hypnos y Thanatos, dioses terribles").

De los dos pasajes de la *Ilíada* en que aparece esta personificación del Sueño y tiene la función de un demon πρόσπολος, uno sólo de ellos limita su función a provocar el adormecimiento pasajero (XIV 231). En el otro aparece unido a Thanatos como ministro de los deberes debidos a los muertos (XVI 434).

Los poetas griegos y después los latinos han añadido pocas cosas al trato dado a Hypnos por la epopeya primitiva. Eurípides pone en boca de Orestes (*Or.* 311) una invocación a su sueño, lo mismo que Sófocles (*Ph.* 827 ss.), que hace una invocación al sueño como remedio del sufrimiento.

Sin llegar a la personificación ni a la divinización, ya se compara el sueño con la muerte en Aristóteles (*Gen.* V 1, p. 778b 29 f: ὕπνος está entre τοῦ ζῆν καὶ τοῦ μὴ ζῆν).

§ 21. Conclusión

Con verbos de movimiento no está atestiguado en Filón ἐπέρχομαι, ἐπορεύω, ἰκάνω, ἀνίkw. Obsérvese que salvo este último, todos estos verbos tienen cierto matiz de hostilidad, incompatible con una noción puramente natural del sueño. Los verbos ἔχω, αἰρέω, λαμβάνω no los emplea Filón,

pero sí otros similares de parecido semantema como κατέχω, πιάζω. El primero es una variante reforzada de ἔχω y πιάζω, probablemente en época de Filón tenía un sentido similar al del griego moderno ('coger'), lo que lo pone en evidente relación con λαμβάνω. Filón emplea δαμάζω con las mismas construcciones que Homero. Sin embargo rehuye νικάω y κρατέω, de sentido, por decirlo así, más antropomórfico (la victoria en un combate, el sometimiento a un poder).

En los usos preposicionales hay plena coincidencia con la tradición idiomática griega. Así emplea ἐν τοῖς ὕπνοις, en el sentido de 'durante el sueño', como Platón e Isócrates, cuando en su época se hubiera dicho κατὰ τοὺς ὕπνους, expresión que se le escapa en *Abr.* 154. Emplea la preposición ἐκ para indicar la acción de despertar, cuando en su época ἐκ había sido sustituido por ἀπό. Sin embargo, ha modernizado el lenguaje en lo relativo al verbo que significaba despertar. En lugar de ἐγείρω emplea περιανίσταμαι, διανίσταμαι, 'levantarse', que tienen un antecedente en la forma simple en Sófocles (*Ph.* 277). Las preposiciones περί- y διά- que se unen a ἀνά- responden al gusto de la *koiné* por las palabras largas y no tienen aquí ningún valor propio.

Entre las múltiples adjetivaciones de ὕπνος, muchas de ellas son poéticas (γλυκὺς, μαλακός, ἀπήμων, λιάρος, πρᾶος, ἐνδαίμων, νήδυμος, πάννουχος, νήγρετος, πανδαμάτωρ, χάλκεος). Filón sólo emplea μαλακός. Exclusivamente suyas son τυφλός, περιδεής y διωλύγιος. De todo esto se deduce que Filón se atiene al uso idiomático del griego, pero excluye cuantos términos había en la terminología tradicional con posibles adherencias paganizantes.

CAPÍTULO 7

'ENTHINION

§ 22. Etimología y definición

De la misma raíz que ὕπνος, tenemos esta palabra que surgió en un principio como una expresión adverbial que significaba 'durante el sueño', y que se usaba al lado de δνείπος, (uso que no aparece en Filón), que luego adquirió la categoría de sustantivo y funcionó libremente con el significado de 'ensueño'. Paralela formación tenemos en lat. *insomnium* y ai. *asvapná-*.

Ya se verá en la parte quinta de esta tesis cómo esta palabra tiene un significado más específico frente a otras denominaciones del ensueño, y, por ejemplo, en Artemidoro, y, como ya veremos, en Filón, tiene el significado de 'ensueño no predictivo'.

Pero en un estudio de la literatura griega, en general encontramos la palabra δναρ/δνείπος en tragedia, lírica, la alta literatura, mientras que ἐνύπνιον se encuentra en la comedia. También aparece en la prosa; en la literatura médica ἐνύπνιον es el único término utilizado para denominar los ensueños²⁰.

§ 23. Los vanos ensueños

Encontramos en *Leg.* III 226 una explicación bastante clara del uso de ἐνύπνιον por Filón, por ser una descripción del término, aunque no directa,

²⁰ Kessels (*Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978. p. 191) nos da un estudio numérico de las apariciones de δναρ, δνείπος y ἐνύπνιον en la literatura griega para apoyar estas afirmaciones.

puesto que se trata de un uso metafórico:

ἀλλὰ πολλάκις ἡ φύσις καὶ ἄνευ τούτων ἰάσατο καὶ μετὰ τούτων ἀπώλεσεν, ὡς τοὺς ἱατροῦ πάντας ἐπιλογισμοὺς ἐνύπνια εὗρεθῆναι ἀσαφείας καὶ αἰνιγμάτων πλήρη. ("Pero muchas veces la naturaleza cura sin estos (medicamentos) o con ellos mata, de tal suerte que se descubre que las elucubraciones del médico no son más que meros sueños, llenos de inseguridad y enigmas").

Los ensueños de este tipo carecen de significado, no tienen origen divino ni demoníaco, son visiones nocturnas sin sentido.

En la misma obra (III 229) encontramos otra vez la concepción negativa de los ἐνύπνια:

ἐνύπνια ἀληθείας ἀμέτοχα, ("ensueños carentes de verdad").

§ 24. Los ensueños de José

Tenemos varios ejemplos del uso de esta palabra dentro de la historia de José. La situación es curiosa. José posee el don de la profecía y recibe ensueños divinos en que se le anuncia el dominio sobre sus hermanos y padres. Son ensueños reales, con significado, pero al ponerlos en duda su padre y sus hermanos, el término que utiliza Filón siempre que trata este tema es ἐνύπνιον, en vez de ὄνειρος. En este aspecto remitimos al cap. 10, en que expondremos el diferente tratamiento de José en *Somn. II* y *Ios*.

En primer lugar, en *Somn. II* 78, encontramos alusión al sueño de las gavillas (*Gen.* 37, 7):

ἀλλ' ὁ γε τῶν ἐνυπνίων μύστης ὁμοῦ καὶ μυσταγωγὸς θαρρεῖ λέγειν, ὅτι ἀνέστη τὸ αὐτοῦ δράγμα καὶ ὠρθώθη, ("pero el que fue al tiempo mistes e iniciador en los sueños, se atreve a decir que su gavilla se levantó y se quedó derecha").

Igualmente en *ibid.* II 97, se define los ἐνύπνια como fantasías vanas,

producto de la vanidad:

ἀλλ' οὐ ῥήματα μὲν καὶ ἐνύπνια πάνθ' ὅσα ὁ τυφὸς ἄν εἰδωλοποιῇ, πράγματα δὲ καὶ σαφεῖς ἐνάργεται τὰ ὅσα ἐπ' ὀρθὸν βίον καὶ λόγον ἀναφέρεται ("Y, ¿no son palabras y ensueños todo lo que imagina el engreimiento, y hechos y realidades evidentes todo lo que se refiere al recto vivir y razonar?").

El contexto es la supuesta ambición de José a los ojos de su padre y sus hermanos. Se hace una comparación entre la vida del hombre sensato y la del hombre ambicioso, llena de cosas vanas. La oposición ῥήματα μὲν καὶ ἐνύπνια frente a πράγματα δὲ καὶ σαφεῖς ἐνάργεται nos permite, después de considerar ῥῆμα y πρᾶγμα como un reconocido par de conceptos opuestos, definir ἐνύπνιον como ἀσαφής, es decir, algo indefinido e inseguro, al haber quedado como opuesto a σαφεῖς ἐνάργεται.

§ 25. La oposición ὄναρ/ἐνύπνιον

Contrapuesto a ὄναρ, aparece ἐνύπνιον en *Somn.* II 138:

ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἐστὶ περὶ ὀνείρατος ὁ παρὼν λόγος, ἀλλὰ περὶ πραγμάτων ἐοικότων ἐνυπνίοις, ("pero el presente discurso no versa sobre ensueños, sino sobre cosas parecidas a ensueños").

Esto induce a considerar a los ἐνύπνια como ensueños sin significado, lo mismo que en *Ios.* 125:

οὕτω καὶ τῶν παρ' ἡμῖν ἐγρηγορότων αἱ φαντασίαι τοῖς ἐνυπνίοις ἐοίκασιν, ("así también, las visiones de los que velan entre nosotros se parecen a los ensueños").

En cambio, en *Cher.* 128, aparece una consideración de ἐνύπνιον como una posible revelación, un ensueño que podría encerrar un verdadero mensaje:

αἰτιάσαιτ' ἂν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ Ἰωσήφ εἰπόντα, διὰ τοῦ θεοῦ τὴν

σαφήνειαν εὐρεθήσεσθαι τῶν ἐνυπνίων (Gen. 40, 8), ("la recta razón habría acusado a José cuando dijo que con la ayuda de Dios el sentido de los sueños se encontraría").

Los servidores del faraón han tenido un sueño y se lamentan porque no tienen quién se lo interprete. No se pone en tela de juicio la validez del mensaje de la visión que han tenido, sino simplemente, al no conocerse el significado de ellos, todavía son considerados ἐνύπνια, pues no se sabe si en realidad tenían algún valor profético.

§ 26. Uso metafórico: la vida como sueño

El ejemplo más importante de uso traslaticio de esta palabra en metáfora es un largo pasaje del tratado *De Iosepho* en el que también aparecen con este uso las palabras ὄναρ y ὕπνος.

Comienza en este tratado, cap. 125-6, hablando de la figura del gobernante. El gobernante es un intérprete de sueños, ὁ πολιτικός ὀνειροκριτικός ἐστίν, acostumbrado a juzgar con exactitud un gran ensueño general, universal, que sueñan no sólo los que están dormidos, sino también los que están despiertos, que es la vida del hombre:

ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, ὡς ἀψευδέστατα φάναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος²¹ ("Pero este ensueño, en la apariencia más verdadera, es la vida de los hombres").

Para saber qué juzga Filón como ὄνειρος o como ἐνύπνιον, hay que ver primero qué exposición hace de lo que él considera la vida de los hombres. Su visión es escéptica. Colson (*ad loc.*) lo compara con el tratado de Plutarco *De E apud Delphos*, 18, en que se recoge el pensamiento de Heráclito, que aparece dos veces citado. Trata de la fugacidad de la vida, comparable a la de las fantasías somniales. Como estas, las etapas de la vida de un hombre se suceden y se van antes de que puedan captarse:

²¹ Lo mismo aparece en *De Somniis* I, 121: οἷς πᾶς ὁ βίος ὕπνος καὶ ἐνύπνιον ἐστίν.

ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως ἀπέπτυσαν.

Se puede comparar esto con Teognis 1020: ὀλιγοχρόνιον γίνεται ὥσπερ ὄναρ ἥβη τιμήεσσα, que Kessels²² no considera una metáfora. Ilustra un aspecto del sueño. La juventud es muy breve. Todas las cosas placenteras pasan fugaces. También, en este caso, se caracteriza al sueño como algo placentero, que, como la juventud, también se desvanece rápidamente.

§ 27. Uso metafórico: belleza, salud, fuerza corporal, fortuna, como ensueño

En el cap. 130 las cualidades pasajeras del cuerpo se comparan con los ἐνύπνια, de tal manera se hacen extensivos a ellos los calificativos referentes al cuerpo:

τὰ δ' ἄλλα ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνύπνια; οὐ κάλλος μὲν ἐφήμερον, πρὶν ἀνθῆσαι μαραινόμενον; ὑγεία δὲ ἀβέβαιον διὰ τὰς ἐφέδρους ἀσθενείας; ἰσχὺς δ' εὐάλωτον νόσοις ἐκ μυρίων προφάσεων; ἢ τ' ἀκρίβεια τῶν αἰσθήσεων οὐ παγία ρεύματος ἐνστάσει βραχείος ἀνατρέπεται. ("¿Y las otras cosas que referentes al cuerpo no son ensueños?, ¿no es la belleza efímera, que se marchita antes de florecer?, ¿no es la salud insegura por las debilidades que la acechan? ¿no es la fuerza una buena víctima para las enfermedades que surgen por miles de causas? La exactitud de los sentidos inestable es destruida por la amenaza de una pequeña corriente").

Es el ensueño pues ἐφήμερον, 'efímero', ἀβέβαιον, 'inseguro', οὐ παγίον, 'inestable'.

Lo mismo ocurre con la fortuna, que es como un ensueño (cap. 131). Las más grandes posesiones se han disuelto en un solo día, han caído también grandes imperios. Igual que los sueños, que se desvanecen y desaparecen con gran facilidad:

²² *Studies on the dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978, p. 22.

μιᾷ ἡμέρᾳ πλοῦτοι μεγάλοι πολλάκις ἀπερρύησαν· τὰ πρωτεῖα τῶν ἐν ταῖς ἀνωτάτω τιμαῖς ἐνεγκάμενοι μυρίοι πρὸς ἡμελημένων καὶ ἀφανῶν ἀδοξίαν μετέβαλον... ("En un solo día grandes riquezas se han disuelto; multitudes que han ganado el primer puesto con todos los honores han caído en la deshonra de los oscuros y sin mérito").

En el cap. 140 compara otra vez con el estado de sueño: primero califica los hechos fortuitos de inseguros, οὕτως ἄδηλοι μὲν αἱ τύχαι πρὸς ἑκάτερα. Los acontecimientos de la vida están rodeados de oscuridad:

ὥς δ' ἐν βαθεῖ ὕπνῳ πλαζόμεθα μηδὲν ἐμπεριελθεῖν ἀκριβεῖα λογισμοῦ δυνάμενοι μηδ' εὐτόνως καὶ παγίως ἐπιδράξασθαί τινος, σκιαῖς γὰρ ἔοικε καὶ φάσμασι, ("Como sumidos en un profundo sueño erramos sin poder razonar nada con exactitud, ni captar nada con seguridad y firmeza, pues semejan a sombras y fantasmas").

Esta figura de la sombra quizá se pueda poner en comparación con la *Pítica* 8 de Píndaro, v. 95:

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

Aquí el autor hace un planteamiento negativo sobre la vida humana en general, la brevedad y la volubilidad de la condición humana. La debilidad humana es comparada también con la de una sombra.

Todo pasa y se apresura como un torrente, así también los acontecimientos de la vida. Como en Homero²³: ὄνειρος ὥχεται ἀποπτάμενος. Los sueños alados son una figura conocida en época clásica²⁴. Quizá esta caracterización se deba a la fugacidad de los sueños, que por eso vuelan.

§ 28. Uso metafórico: el gobernante como intérprete de ensueños divinos

En el cap. 142 del *De Iosepho* se lee:

²³ *Od.* XI 207 y 222.

²⁴ ver también Bión, I 58, en época helenística: πόθος δέ μοι ὥς ὄναρ ἔπτα.

καὶ οἱ ἐγρηγορότες, ὅσα γε πρὸς τὸ ἐν ταῖς καταλήψεσιν ἀβέβαιον οὐδὲν τῶν κοιμωμένων διαφέροντες, ("Y los que están despiertos, en la incertidumbre de la comprensión, en nada se diferencian de los que duermen").

Incluso los sentidos impiden el conocimiento y producen confusión. Puesto que la vida está llena de gran confusión y desorden e incertidumbre, el gobernante debe presentarse como un hombre que domina bien la onirocrítica e interpretar las visiones diurnas y los fantasmas de los que se creen despiertos, y con sugerencias de la razón enseñarles la verdad de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc. (cap. 143):

τοσαύτης οὖν ταραχῆς καὶ ἀταξίας ἔτι δὲ ἀσαφείας γέμοντος τοῦ βίου, παρελθόντα δεῖ τὸν πολιτικὸν ὥσπερ τινὰ σοφὸν τὴν ὀνειροκριτικὴν τὰ μεθημερινὰ ἐνύπνια καὶ φάσματα τῶν ἐγρηγορέναι δοκούντων διακρίνειν εἰκόσι στοχασμοῖς καὶ εὐλόγοις πιθανότησι περὶ ἐκάστου ἀναδιδάσκοντα, ὅτι τοῦτο καλόν, κ.τ.λ. ("Puesto que la vida humana está llena de tal confusión, desorden e incertidumbre, el gobernante ha de aparecer y como un sabio intérprete de sueños, interpretar los ensueños diurnos y las visiones de los que creen estar despiertos, y con sugerencias razonables y suave persuasión, enseñarles sobre cada uno de éstos cuál es bueno, etc.").

§ 29. Uso metafórico: la vigilia celestial y el sueño terrenal

Cap. 145-147: Mientras que las cosas terrenales están llenas de desorden y confusión, son discordantes, porque en ellas reina la profunda oscuridad, en el cielo todo se mueve en la más radiante luz, o mejor dicho, el cielo es luz en sí mismo, la más pura y límpida luz. El cielo es un día eterno.

Y la misma diferencia que hay en los hombres cuando están dormidos o despiertos, la hay en el Universo, entre lo celeste y lo terreno. Lo celeste se mantiene en vigilia por fuerzas que no fallan o vacilan y van

siempre rectas, pero la vida terrena está sumida en el sueño, porque el alma no puede ver nada estable, sino que vaga y se tambalea oscurecida por falsas opiniones que la empujan a soñar.

§ 30. Derivados: el 'soñar' y el 'soñador'

El verbo ἐνυπνιάζω, 'tener ensueños, soñar', aparece una vez en *Somn.* II 105:

Ἐπειδὴν δὲ πρὸς ἀμείνω βίον μεταβάλῃ καὶ μηκέτ' ἐνυπνιάζεται μηδὲ ταῖς κεναῖς τῶν κενοδόξουν φαντασίαις ἰλυσπόμενος κακοπαθῇ μηδὲ νύκτα καὶ σκότος καὶ πραγμάτων ἀδήλων καὶ ἀτεκμάρτων συντυχίας ὀνειροπολῇ, ("pero cuando haya mejorado su manera de vivir y no se entregue a los ensueños, ni sufra en la maraña de las vanas fantasías de los vanidosos, ni sueñe al abrigo de la noche y la oscuridad con contingencias de hechos vagos y oscuros").

El contexto en que aparece es el comentario al *Gen.* 37, 8, en que los hermanos de José le odian por sus sueños (de las gavillas y las estrellas). El tema es las palabras y sueños que provoca la vanidad. Los sueños de José son en realidad producto de la clarividencia, pero sus hermanos lo consideran producto de sus ambiciones de dominio.

Otro derivado es ἐνυπνιαστής, 'el soñador, el que tiene ensueños'. Con sentido negativo lo encontramos en el mismo contexto que el verbo anteriormente mencionado. Filón explica dos tipos de vida, el hombre sensato y el insensato, cuya vida esta llena de cosas vanas, se entrega al ocio y a los sueños. En *Somn.* II 104 dice:

καὶ νῦν οὐδὲν ἥττον τὸν ἐνυπνιαστήν, ὅτι γε καὶ ἐκεῖνοι, προβαλοῦμαι καὶ στυγῆσω, ("al soñador igualmente le rechazaré y detestaré, como hacen también ellos").

En cambio, en sentido neutro aparece en *Somn.* II 41:

Αὐτὸς δὲ ὁ ἐνυπνιαστής καὶ ὀνειροπόλος – ἦν γὰρ ἀμφοτέρα –, ("Él,

soñador e intérprete de sueños, pues era ambas cosas"²⁵).

Aparece también como calificación negativa e insultante de José por sus hermanos en *Ios.* 12:

ὁπότε οὐδ' ὄνομαστί προσαγορεύειν ἤξιουν αὐτόν, ἀλλ' ὄνειροπλήγα καὶ ἑνυπνιαστήν καὶ τοιαῦτα ἐπεφήμιζον, ("porque no se dignaban a pronunciar su nombre, sino que le llamaban el golpeado por un sueño, el soñador y otras cosas así").

Es una utilización negativa, puesto que recoge el pasaje *Gen.* 37, 19, en que los hermanos de José le insultan al verle venir de lejos.

²⁵ Se refiere a José.

CAPÍTULO 8

*ONAP y *ONEIPOΣ

§ 31. Etimología y morfología

*Ovap es una palabra muy antigua, junto a la cual se creó con el vocalismo *e* la palabra ὄνειρος, de *ὄνερ-yos, derivada del género animado con el sufijo *y e/o, que expresa una personificación. El léxico presenta el vocalismo cero de la segunda sílaba en ὄνειρος, como el cretense ἄναιρος en que la *α* inicial se explica por analogía con ἄνα- (ambos procedentes de *on-r.) En otras lenguas encontramos esta raíz en arm. *anurj* sobre *onor-yo-; el alb. *ãdërrë* y *ëndërrë*, sobre *onryo-.

Sobre ὄναρ y bajo la influencia de ὄνειρος, se creó una flexión completa mixta: ὄνειρατος, ὄνειρατα, etc. La forma masculina parece indicar la forma personificada y la neutra surgió a partir del neutro ἐνύπνιον, con el sentido de 'imagen aparecida en un sueño', para luego, como ya veremos, predominar sobre la forma masculina²⁶.

*Oνειρος en principio significa ensueño predictivo, según la mayoría de las clasificaciones de ensueños, frente al ἐνύπνιον, visión sin significado ni contenido profético. Sin embargo, como ya veremos, puede tener también en Filón el significado de este último, y dentro de su uso metafórico, como ya se ve en el estudio del pasaje 125-147 de *De Iosepho*, ser utilizado de la misma manera. Pero para mayor precisión, realizaremos un estudio contextual del término.

²⁶ Frisk, *op. cit.*, Chantraine, *op. cit.*.

§ 32. Como sujeto y objeto verbal

Los verbos con los que aparece son, en primer lugar con 'ver', del que es objeto: κοιμωμένος ὄναρ εἶδον (*Flacc.* 164), ὄναρ ἰδὼν αἴσιον (*Ios.* 6; 8 y 93).

Con el verbo θεάομαι, 'contemplar', funciona como objeto, también, además de tener el mismo significado: ὑπὲρ τῶν ὀνειράτων τῷ θεασαμένῳ (*Ios.* 10).

El verbo ἐπαισθάνομαι 'observar, advertir', aparece en *Deter.* 35: ἀλλ' οὐδ' ὄναρ ἐπῆσθημένοι y en *Poster.* 22: ἀλλ' οὐδ' ὄναρ ἐπῆσθηται. (id. en *Somn.* II 147 y *Mos.* I 145).

Como sujeto del verbo δηλόω nos encontramos con una personificación del ensueño como una entidad que no es la imagen onírica en sí misma, sino la fuerza que muestra imágenes al alma: ὀνείρατα δεδήλωται (*Somn.* II 215) ο το δ' ὄναρ ἐδήλου τὴν ἄμπελον (*Somn.* II 199).

Con los verbos φαίνω/ομαι y φαντάζω/ομαι tenemos como ejemplo: διηγησάμεθα ἐγὼ τε καὶ κεῖνος ὀνείρατα τὰ φανέντα ἡμῖν (*Ios.* 104). ὁ φανείς ὄνειρος (*Somn.* II 206). το φανὲν ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος (*Somn.* I 2). τῷ φαντασιουμένῳ τὸ ὄναρ (*Somn.* I 159), en que se menciona al que tiene el sueño con el verbo en pasiva.

Con el verbo πέμπω, aunque no directamente en forma verbal, sino en un derivado nominal, θεόπεμπτος en los títulos de cada libro del tratado *De Somniis*, περὶ τοῦ θεοπέμπτου εἶναι τοὺς ὀνείρους.

En *Ebr.* 180 aparece como objeto del verbo προβάλλω, 'proyectar': μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα προβαλλούσης ὀνείρατα (ἢ κίνησις σώματος καὶ ψυχῆς).

Para la narración de los ensueños, se utiliza el verbo διηγέομαι, 'describir', en *Ios.* 106: καὶ τοὺς ὀνείρους διηγείτο, en *Somn.* II 32: καὶ τὸ ὄναρ διηγούμενος ἐπέμνησθη y en *Mos.* I 268. También aparece el verbo μηνύω, 'dar a conocer', en *Somn.* I 157: ἐμήνυε δὲ τὸ ὄναρ.

Para la interpretación de los ensueños, encontramos κρίνω²⁷ y dos derivados: διακρίνω y συγκρίνω. El primero lo encontramos en el correspondiente *nomen agentis* en *Ios.* 95: τοῖς ὀνείρων κριταῖς. El verbo διακρίνω aparece tanto en forma verbal, en *Ios.* 248: τὰ ὀνείρατα διέκρινεν, como en su correspondiente *nomen actionis*, en *id.* 269: τῶν ὀνειράτων διάκρισις. Aparece συγκρίνω en su forma nominal en *Ios.* 158: τῶν ὀνειράτων σύγκρισιν.

Para el cumplimiento o confirmación de lo anunciado o visto en los ensueños se emplea la perífrasis λαμβάνειν βεβαίωσιν en *Ios.* 164: ἤδη καὶ τῶν ὀνειράτων αὐτοῦ λαμβανόντων βεβαίωσιν.

§ 33. Adjetivaciones

Los adjetivos con los que aparece esta palabra son: en *Ios.* 6: ὄναρ ἰδὼν ἄσιον, 'favorable' o en *ibid.* 93: εὐτυχές ὄναρ ἰδὼν, 'bienaventurado'. Son los ensueños que presagian cosas buenas al soñador.

En el mismo tratado, cap. 125: τὸν κοινὸν καὶ πάνδημον καὶ μέγαν ὄνειρον, 'común, popular, grande'. Aparece en un contexto de metáfora (vid. supra ἐνύπνιον en metáfora), en que se compara la vida social de los hombres en el mundo terrenal frente a su vida individual en el mundo divino, con un ensueño común, popular y gigante, que ha de desentrañar el gobernante como intérprete de ensueños.

En *Ebr.* 180 aparece una concepción de ensueño vacío de contenido, sin significado, casi de pesadilla, en relación con los ensueños que tienen las personas ebrias: μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα ὀνείρατα, 'ensueños conflictivos e incongruentes'. También encontramos, en *Deus* 172: ψευδῶν ὀνειράτων, 'ensueños falsos' o en *Poster.* 114: τῶν ἀβεβαίων ὀνειράτων, 'ensueños inseguros'. Esto quizá se trate de ensueños que no tienen sentido o cuyo

²⁷ Groeneboom (*Aeschylus' Prometheus*, Groningen, 1928), Rose ("The Unfriendly Phaeatians", *TAPhA* 100, 1969) y Thomson (*Aeschylus, The Prometheus Bound*, Cambridge, 1932) lo consideran como el término técnico para la interpretación de ensueños en la literatura griega.

sentido sea difícil de descifrar. Esta palabra, como ya decíamos, se utiliza normalmente en la clasificación de ensueños para denominar los que tienen algún significado mántico o profético, o un mensaje divino, frente a los ἐνύπνια, normales visiones nocturnas sin transcendencia.

§ 34. Usos preposicionales

En el uso con preposiciones nos encontramos con la siguiente situación:

Con la preposición διὰ y genitivo, en el valor instrumental que tiene: con el verbo ὑφηγέομαι, 'exponer' en *Aet.* 2, o en *Contempl.* 26, con el verbo φαντάζομαι, 'aparecer'. Ya más explícito, con el verbo προφητεύω, 'profetizar'. En el mismo contexto, en *Migr.* 190, aparece con ἀψευδεστάτας μαντείας, 'verdaderas profecías'. En *Ios.* 100, aparece con el verbo θεσπίζω, 'predecir'. Estos ejemplos pertenecen al campo de la profecía, siendo el ensueño uno de los métodos de adivinación inductiva.

Con otras preposiciones encontramos casi el mismo contexto. Con la preposición ἐν aparece en *Flacc.* 165: τῶν ἐν τοῖς ὀνείροις φανέντων.

§ 35. Uso filosófico: ὄνειρος como revelación somnial

En primer lugar se ha de resaltar el uso de esta palabra como equivalente de 'revelación somnial', refiriéndose a la modalidad que reviste la comunicación divina, como ya hemos visto en el uso preposicional con verbos que significan 'mostrar, revelar o profetizar' (scil. δι' ὀνειράτων, 'por medio de revelaciones en sueños'). En *Aet.* 2, aparece ὄνειρος coordinada a palabras como χρησμός, σημεῖον, τέρας, 'oráculo, señal, prodigio', otras formas también de comunicación divina. A las almas puras y brillantes, κεκαθαρμέναις καὶ φαιδρυναμέναις, Dios les revela así la sabiduría del cielo:

ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων· οὐκ ἂν ἴσως ἀπηξίωσεν ὁ θεὸς ἄκρως

κεκαθαρμέναις καὶ φαιδρυναμέναις αὐγοειδῶς ψυχαῖς ἐπιστήμην τῶν οὐρανίων ἢ δι' ὄνειράτων ἢ διὰ χρησμῶν ἢ διὰ σημείων ἢ τεράτων ὑφηγεῖσθαι.

En *Ios.* 100 aparece un caso concreto de comunicación divina: Dios hizo conocer al Faraón sus intenciones por medio de dos ensueños, que hubieron de ser interpretados por José (*Gen.* 41):

μετὰ γὰρ διετῇ χρόνον τῷ βασιλεῖ τὰ μέλλοντα τῇ χώρᾳ συμβαίνειν ἀγαθὰ καὶ κακὰ διτταῖς φαντασίαις δι' ὀνείρου θεσπίζεται ταῦτὸν ὑποσημαινούσαις ἕνεκα βεβαιότερας πίστεως.

Aquí *ὄνειρος* indica la modalidad de la comunicación, mientras que el contenido de esta visión somnial, doble por cierto, se denomina con la palabra *φαντασία*. Las bellezas de las virtudes y poderes divinos se aparecen en los ensueños, como se lee en *Contempl.* 26:

ὥς καὶ δι' ὀνειράτων μηδὲν ἕτερον ἢ τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦσθαι.

§ 36. Uso filosófico: origen divino o humano de los *ὄνειροι*

Como ya se ha visto, el origen de los *ὄνειροι*, puede ser tanto Dios (vid. adjetivo *θεόπεμπτος*) como el movimiento del cuerpo y el alma: *Ebr.* 180:

πᾶσα ἡ σώματος καὶ ψυχῆς κατὰ φύσιν τε αὐτὰ καὶ παρὰ φύσιν κίνησις αἰτία τῆς περὶ τὰ φαινόμενα ἀστάτου φορᾶς γίνεται μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα προσβαλούσης ὀνείρατα, ("el conjunto de movimientos del cuerpo y el alma, conformes o no a la naturaleza, es la causa caprichosa de las apariencias que proyecta sueños contradictorios y discordantes").

En cuanto se considera el uso de esta palabra para denominar ensueños con significado, se ha de pensar en la interpretación de los mismos, cuando no queda claro el mensaje que contienen a simple vista.

Ya se ha visto el estudio de los verbos que se utilizan para esa actividad. Recogemos en primer lugar la misión de los onirócritas, o intérpretes de sueños, testimonio sacado del tratado *Ios.* 95:

ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς ὀνείρων κριταῖς ἀληθεύειν ἀναγκαῖον θεῖα λόγια διερμηνεύουσι καὶ προφητεύουσι, ("pero los intérpretes de ensueños tienen la obligación de decir la verdad, pues ellos explican y proclaman los oráculos divinos").

Nos encontramos en el contexto de la historia de José en el *Génesis*, cuando en la cárcel interpreta los ensueños de los dos servidores del Faraón, encarcelados también allí con él.

§ 37. Uso metafórico: ὄνειρος como equivalente de ἐνύπνιον

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, en el apartado del estudio del uso metafórico de la palabra ἐνύπνιον, que la palabra ὄνειρος adquiere en el caso que presentábamos del tratado *De Iosepho*, el sentido de la anterior, el ensueño sin significado, para pasar a ser símbolo de algo fugaz, pasajero, débil, etc.

Pues bien, hay más ejemplos al respecto, que trataremos de exponer aquí. En primer lugar, es interesante ver con qué palabras aparece coordinada la que ahora es objeto de estudio en estas metáforas, puesto que eso es, a mi parecer, una manera de definición indirecta. Lo mismo que usada rectamente aparece al lado de 'oráculo y prodigio', de lo cual se puede deducir su significado de medio profético, usada oblicuamente aparece en primer lugar, con un sentido peyorativo, en *Somn.* II 133, coordinado a εἴδωλα καὶ φάσματα:

ὅν ἐπέχουσι νύξ βαθεῖα καὶ σκότος ἀτελεύτητον καὶ εἰδώλων καὶ φασμάτων καὶ ὀνειράτων ἔθνη μυρία, ("donde reinan una noche profunda, una oscuridad continua y legiones de espectros, de fantasmas y de figuras de pesadilla").

En *Fug.* 143, aparece coordinada a 'vanas visiones':

πλήρης γὰρ πραγμάτων, οὐκ ὀνειράτων καὶ κενῶν φαντασμάτων ἦν.
("Llena de realidades, y no de ensueños y vanas fantasías").

Aparece opuesto en este caso a πράγματα: 'realidades', por lo que se deduce su carácter irreal.

§ 38. Uso metafórico: la antítesis: ensueño/realidad

Igualmente se puede extraer una definición indirecta del pasaje *Cher.* 69:

αἱ γὰρ μελαγχολίαι σου καὶ παράνοιαι καὶ φρενῶν ἐκστάσεις καὶ εἰκασίαι ἀβέβαιοι καὶ φαντασίαι πραγμάτων ψευδεῖς καὶ κενοὶ τινες ἐννοημάτων ὀνείροις εἰκότες λογισμοὶ, ("Pues las melancolías, paranoias, los desvaríos de la mente, las conjeturas inciertas y las imaginaciones falsas de las cosas y ciertos razonamientos del pensamiento semejantes a ensueños").

Volvemos a esa característica de irrealidad, de inseguridad, a la que se suma la falsedad, como también se recoge en *Deus* 172:

ἢ νομίζεις τι τῶν θνητῶν πραγμάτων ὄντως πρὸς ἀλήθειαν εἶναι καὶ ὑφεστάναι, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ ἐπ' αἰώρας τινὸς ψευδοῦς καὶ ἀβεβαίου δόξης φορεῖσθαι κατὰ κενοῦ βαίνοντα, μηδὲν ψευδῶν ὀνειράτων διαφέροντα, ("¿o piensas que alguno de los asuntos humanos tiene existencia real y subsistencia, y que no va como en un columpio, suspendido por una opinión falsa e insegura, no diferenciándose en nada de los falsos ensueños?").

En *Fug.* 129, encontramos una metáfora del mundo de las apariencias frente al mundo de la verdad:

ἄν μὴ πάλιν τὰ ὀνείρατα καὶ φαντάσματα τῶν νομιζομένων καὶ φαινομένων ἀγαθῶν ὑπαναπλεύσαντα παρευημερήσῃ, ("si no sobresalen surgiendo de nuevo los ensueños y visiones de los pretendidos bienes que no son más que pura ilusión").

El hombre político se encuentra a medio camino entre el mundo de

la verdad y el de la apariencia y puede ya elevarse hasta la vida contemplativa, ya ensombrecerse en una vida de disfrute material.

§ 39. Derivados: *ὄνειροκριτικός*. La onirocrítica como ciencia y arte

El primer derivado que vamos a tratar es *ὄνειροκριτικός*. Ya veíamos en *ὄνειρος* los verbos con los que aparece en el contexto de la interpretación de ensueños. Pues bien, esta palabra deriva precisamente de la combinación de *ὄνειρος* con el verbo *κρίνω*, 'discernir, juzgar'.

En *Somn.* II 4, encontramos los ensueños que requieren esta ciencia:

αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορὲς ἔχειν τὸ αἶνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὄνειροκριτικῆς ἐπιστήμης, ("Pero las apariciones de la tercera categoría, más oscura que las precedentes, a causa de la profundidad y la densidad del enigma que encierran, requieren la ciencia onirocrítica").

En *Ios.* 121, se sobreentiende también *τέχνη*. Gracias a su capacidad, José consiguió los más altos honores en Egipto. En *Somn.* II 110 encontramos *ὄνειροκριτικὴ τέχνη*, 'arte onirocrítica', frente a *διάκρισις*, que es la interpretación concreta de un ensueño.

En *Ios.* 116 aparece una vez más la interpretación de ensueños concretos: *ὀνείρων διάκρισιν*. Se trata de los ensueños que ha interpretado José en la cárcel, y que llegan al oído del Faraón. Esto mismo aparece, con otro derivado del verbo *κρίνω*: *ὀνειράτων σύγκρισιν*²⁸ en el mismo tratado (158).

Usado como sustantivo, aparece, aunque en uso metafórico, en *Ios.* 125:

ὁ πολιτικὸς πάντως ὄνειροκριτικὸς ἐστίν, ("el gobernante es sobre todo un intérprete de ensueños").

Habla, por cierto, en este pasaje de falsos y verdaderos intérpretes de

²⁸ Aunque Cohn lee *διάκρισιν*. En *Mig.* 16 aparece también *συγκρίσεις*.

ensueños:

οὐχὶ τῶν βωμολόχων οὐδὲ τῶν ἐναδολεσχοούντων καὶ ἐνσοφιστευόντων ἐπὶ μισθῷ καὶ τὴν τῶν καθ' ὕπνον φαντασιῶν διάκρισιν ἀργυρισμοῦ πρόβλημα πεποιημένων, ("no uno de los embaucadores, ni un charlatán que pone en venta su saber y usa su arte de interpretar ensueños como pretexto para ganar dinero").

La función de los onirócritas queda definida en *Ios.* 95 (v. supra § 35), cuando dice que han de decir la verdad, pues interpretan y profetizan mensajes divinos. También se recoge en el mismo tratado (116):

Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ τὴν τῶν ὀνείρων διάκρισιν εὐβόλως καὶ εὐσκόπως στοχαζομένην τῆς ἀληθείας καὶ τὴν συμβουλίαν ὅσα τῷ δοκεῖν ὠφελιμωτάτην κατὰ τὴν τοῦ μέλλοντος ἀδήλου πρόνοιαν, ("Habiendo escuchado el rey su interpretación de los sueños, adivinando el futuro con tanta exactitud y clarividencia, y su consejo de gran utilidad, según pareció, en su previsión de las incertidumbres del futuro...").

§ 40. ὀνειροπολεῖν: tener vanos ensueños

Este verbo ὀνειροπολεῖν significa 'soñar, tener ensueños' y aparece con el objeto del sueño en acusativo, como se lee en *Somn.* II 162:

καὶ γὰρ νυνὶ λύπην ὡς χαρὰν ὀνειροπολεῖ καὶ οὐκ αἰσθάνεται ὅτι τὸ ἀφροσύνης καὶ τοῦ παραπαίειν * * *²⁹ φυτὸν, ἄμπελον, ὄρᾳ, ("Y ahora ve en sueños la pena como alegría y no se da cuenta de que contempla * * * la planta causa de su locura y desvarío, la viña").

Es el sueño de la ebriedad. Filón explica el sueño del copero del Faraón (*Gen.* 40, 9). Sueña con una viña, porque es el sueño del vicio que se aparece al vicioso, y así justifica Filón su condena en la cárcel.

Tiene un sentido metafórico negativo en *Somn.* II 105: Dice en el cap. 104 que menosprecia al soñador, metáfora del hombre que no vive en

²⁹ Hay una laguna en el texto de 9 o 10 letras.

la verdad, "pero", sigue, "si cambia para bien de vida y no se deja llevar por sus sueños ni degradarse arrastrado por las vanas ilusiones de los vanagloriosos, y no sueña noche, oscuridad ni circunstancias de cosas inseguras y dudosas":

Ἐπειδὴν δὲ πρὸς ἀμείνω βίον μεταβάλῃ καὶ μηκέτ' ἐνυπνιάζεται μηδὲ ταῖς κεναῖς τῶν κενοδόξων φαντασίαις ἰλυσπώμενος κακοπαθῇ μηδὲ νύκτα καὶ σκότος καὶ πραγμάτων ἀδήλων καὶ ἀτεκμάρτων συντυχίας ὀνειροπολῇ.

Sofiar implica ver las cosas confusamente, como se ve en *Somn.* I 171:

καὶ τηλαυγῶς ἴδῃ ἃ πρότερον ἀμυδρῶς ὀνειροπόλει, ("y ve claramente lo que antes había visto confusamente y como en un sueño").

En un uso neutro aparece en *Contempl.* 26:

πολλοὶ γοῦν καὶ ἐκλαλοῦσιν ἐν ὕπνοις ὀνειροπολοῦμενοι τὰ τῆς ἱερᾶς φιλοσοφίας ἀοίδιμα δόγματα, ("pues muchos hablan en sueños, soñando los dogmas dignos de ser cantados de la sagrada filosofía").

§ 41. ὀνειρόπληξ

Este término aparece casi exclusivamente en Filón. Sólo lo encontramos en otro autor, Porfirio³⁰. Significa 'golpeado por un sueño'³¹. Aparece únicamente en *Ios.* 12, cuando los hermanos de José le insultan al verle llegar y le llaman ἐνυπνιαστής y ὀνειρόπληξ.

§ 42. ὀνειροπόλος

ὀνειροπόλος proviene del verbo ὀνειροπολεῖν 'soñar', que no suele

³⁰ *Adversus Christianos*, 30

³¹ Lidell & Scott da 'scared by a dream' y Bailly 'agité par un rêve'.

tener el sentido de interpretar sueños que tiene el sustantivo. Este término es antiquísimo en su uso como intérprete de ensueños. Ya aparece en Homero (*Il.* I 63; V 149), Heródoto (I 128; V 56). En Filón aparece en *Somn.* II 42:

αὐτός δὲ ὁ ἐνυπνιαστὴς καὶ ὄνειροπόλος, ("él mismo era soñador e intérprete de sueños").

§ 43. ὄνειρωξις

Significa 'ensueño o alucinación'. Aparece ya en Platón (*Tim.* 5b). Filón lo recoge en *Somn.* II 298:

ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ ἐπιόλαιον ἔσχευεν ἡ δοκησίσοφος ψυχὴ τὴν τῶν ὑπὲρ ἑαυτὴν ὄνειρωξιν, ("pero cuando el alma que se cree sabia a sí misma ha tenido este sueño sobre las cosas que están fuera de su alcance").

§ 44. ὄνειρώττω (ὄνειρώσσω)

Este verbo lo utiliza Filón en su forma ática con doble ττ. Significa 'soñar'. Aparece en *Ios.* 147:

ἐπισκοτεῖται γὰρ ψευδέσι δόξαις, ὑφ' ὧν ὄνειρώττειν ἀναγκαζόμενα καὶ τῶν πραγμάτων ὑστερίζοντα οὐδὲν παγίως καὶ βεβαίως ἱκανὰ καταλαμβάνειν ἐστι.

Aparece en sentido metafórico en *Somn.* II 18:

Τοῖς γὰρ ἐκ βαθέος ὕπνου διανισταμένοις καὶ ἔτι ὄνειρώττουσιν ἀρμόττον λέγειν "ὥμην", οὐχὶ τοῖς ἐγρηγορόσι παντελῶς καὶ τρανῶς ἐμβλέπουσιν. ("Pues decir 'me parece' corresponde a los que se despiertan de un profundo sueño y siguen soñando, y no a los que despiertos completamente tienen una mirada lúcida").

Es una metáfora, como decíamos, de la forma de vida que tanto

aborrece Filón de Alejandría, lejos de la razón y la verdad.

También con sentido metafórico, en el mismo contexto, tenemos otro ejemplo en el mismo libro *Somn.* II 93:

οὐπω γὰρ ἰσχυρότα ὁρῶσιν αὐτόν, οὐχ ὡς φλόγα ἡμμένον τε καὶ λάμποντα ἐν ἀφθόνῳ ὕλῃ νεμόμενον, ἀλλ' ἔθ' ὡς σπινθῆρα ἐντυφόμενον, ὀνειρώττοντα δόξαν, οὐκ ἐναργῶς ἤδη μετιόντα. ("Pues ellos se dan cuenta de que él no ha adquirido su fuerza, que no es como una llama que arde y alumbra alimentándose de una gran cantidad de madera, sino que es una brasa que prende mal, que ve la gloria en sueños, y no la sigue pues no la ve claramente").

§ 45. Uso de *ὄναρ*/ *ὄνειρος* en la literatura griega

En primer lugar hablaremos de la diferencia existente, según los estudiosos, entre las tres palabras derivadas de la misma raíz **oner-* en la literatura griega: *ὄναρ*, *ὄνειρος* y *ὄνειρον* (cf. § 31). Aparecen las tres desde los testimonios literarios más antiguos, y al ser los términos comunes para la denominación del 'ensueño', uno se pregunta para qué se crearon los tres términos.

La forma del masculino podría tener su origen en la personificación de los ensueños, apariciones de dioses o muertos en los sueños, en tanto que la forma neutra *ὄνειρον* describiría el ensueño como experiencia. Pero estas dos formas sólo pueden diferenciarse en nominativo singular y por ello hay muchos casos en que el contexto no permite saber si se trata de una o la otra.

Según el estudio de las apariciones realizado por Kessels³² se puede deducir que la forma masculina tiene preferencia en Homero y los líricos. En cambio, el neutro aparece más en los trágicos. Heródoto es neutral (5 casos del masculino contra 6 del neutro).

Más tarde se perdió la diferenciación entre estas dos formas para

³² *op. cit.* p. 176ss.

terminar siendo la neutra la más utilizada. De hecho, en griego moderno se sigue usando ésta y no la forma masculina. Utilizaron la forma masculina Homero y los líricos. En la literatura posterior es una reminiscencia épica, desplazada a la postre por la forma neutra.

La forma ὄναρ aparece sólo en acusativo o nominativo. Homero la usa como sustantivo, pero después se petrifica como expresión adverbial, a partir del acusativo adverbial, por ejemplo, en Esquilo (*Eum.* 131). Resulta imposible establecer una diferencia real entre ὄναρ y ὄνειρος en la épica homérica. A. Meillet³³, a este respecto, dice "la première (ὄναρ) désigne le songe comme une chose; la seconde (ὄνειρος) l'exprime en tant qu'il agit sur nous (cf. *Iliad* II 6 et suiv.). Mais cette conception est un souvenir du passé, et ὄνειρος est, en general, l'équivalent de ὄναρ sans que se montre, sauf exception, la différence ci-dessus. La forme neutre est certainement la forme ancienne: en arménien, la forme est *anurj*".

§ 46. Uso contextual: como sujeto y objeto verbal

A continuación pasaremos a intentar describir su uso gramaticalmente.

Uno de los verbos con que aparece es ὀράω, 'ver'. Es el más importante, puesto que recoge toda una ideología de la Antigüedad con respecto al fenómeno onírico. El ensueño es una realidad material, ya sea concedido por los dioses o los muertos, que tiene como principal característica la objetividad. Así nos encontramos en Homero (*Il.* II 82 etc.) y en Heródoto (VI 107, 1):

τοῖσι δὲ βαρβάροισι κατηγέετο Ἰππίας ὁ Πεισιστράτου ἐς τὸν
Μαραθῶνα, τῆς παροιχομένης νυκτὸς ὄντων ἰδὼν τοιήνδε·

Para la época clásica, cf. por ej. Jenofonte (*An.* IV 3, 8): Ξενοφῶν δὲ

³³ "Le nom du 'songe' et la question du genre grammatical", *REG*, 33 (1920)

ὄναρ εἶδεν, y Aristófanes (*Eq.* 1090): εἶδον ὄναρ³⁴.

Esto es desde el punto de vista del soñador. El ensueño, por su parte, 'visita' al soñador: aparece el verbo φοιτᾶν en Safo (*POx.* 1787), Esquilo (*P.E.* 657), Eurípides (*Alc.* 355), Heródoto (*VII* 16b), Platón (*Phd.* 60e). En Esquilo se encuentran ἐπισκοπεῖν (*Ag.* 13) y πωλεῖσθαι también en este autor (*P.E.* 645). Platón emplea προσελθεῖν (*Cr.* 44a). La visión somnial también 'se coloca sobre la cabeza' del dormido: ὑπὲρ κεφαλῆς στήνα. En Homero (*Il.* X 495) encontramos esta expresión: κακὸν γὰρ ὄναρ κεφαλῆσιν ἐπέστη, que aparece como reminiscencia homérica con variantes en Heródoto³⁵.

El sueño informa. Así en Esquilo (*Cho.* 550) tenemos el verbo ἐννέπω, 'decir': ὡς τοῦναιρον ἐννέπει τόδε.

Para expresar su origen divino, encontramos el verbo εἰμί con la expresión ἐκ Διός en Homero (*Il.* I 63). Así también se aparecen en los ensueños (Plutarco, *Per.* 13: ἡ θεὸς ὄναρ φανείσα συνέταξε θεραπείαν).

§ 47. Uso adverbial

Como ya dijimos, a partir del acusativo adverbial de ὄναρ, se empezó a utilizar este sustantivo convertido en adverbio. Así lo encontramos en Esquilo (*Eum.* 116 y 131: ὄναρ διώκεις θῆρα), en Sófocles (*Acr.* 65: ὄναρ πνεύσαντα νυκτός), en Luciano (*Tim.* 20), Plutarco (*Per.* 13) y otros. Este uso no aparece en Filón de Alejandría.

Con este sentido tenemos las expresiones preposicionales ἐν ὀνείρῳ en Apolonio Rodio (*I* 290), ἐν πολλοῖς ὀνείροις en Plutarco (*Mor.* 120e). Con κατὰ aparece en el Evangelio de San Mateo 2, 19: κατ' ὄναρ.

§ 48. Adjetivaciones

En la adjetivación de ὄνειρος en Homero, nos encontramos en *Od.*

³⁴ Más ejemplos en Eurípides, *IT* 55, Jenofonte, *Symp.* IV 33, Platón, *Apol.* 40d.

³⁵ Aparece en I 34, 1; II 139, 1; II 141, 3; V 56; VII 12.

XIX 560, en boca de Penélope los calificativos: ἀμήχανος, 'sin medios, incapaz', ἀκριτόμυθος, 'confuso de sentido' y ἀμενηνός, 'sin consistencia' (en *Il.* V 887 y *Od.* X 521 y XIX 562). Esta concepción de los ensueños como inconsistentes, débiles figuras, etc., aunque no expresada de la misma manera, la encontramos en Filón de Alejandría, tanto en el uso recto como en el traslaticio.

En cuanto a su origen divino, encontramos el adjetivo θεῖος en Aristófanes (*Ran.* 1332). Los ensueños divinos son en Filón θεόπεμπτοι.

Los ensueños falsos se califican con el adjetivo ψευδής en Eurípides (*I.T.* 569), Teócrito (*IX* 16) y Plutarco (*Mor.* 735e) y en un sentido semejante, con δισσός, 'equivoco, oscuro', en Sófocles (*El.* 645). El primero de estos adjetivos ya lo vimos en Filón.

Un ensueño considerado como bueno es calificado por Jenofonte (*Symp.* IV 33) como ἀγαθόν.

Ensueños alados aparecen en Eurípides (*IT* 571) con el adjetivo πτηνός. La figura del ensueño alado es muy utilizada en la literatura griega desde Homero, así encontramos en *Od.* XI 222 una metáfora con esta figura: ψυχὴ δ' ἥϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

§ 49. La divinización de ὄνειρος

El carácter misterioso del ensueño, del ὄνειρος, le hace participar de la divinidad del sueño, de Hypnos. Así encontramos en Homero (*Il.* II 6ss): θεῖος Ὀνειρος, 'el Sueño divino'. Lo encontramos en Hesíodo (*The.* 212) como hijo de la Noche y hermano de la Muerte y de Hypnos: Νύξ ... ἔτικτε δὲ φύλον Ὀνείρων, "la Noche... dio a luz la tribu de los Ensueños".

§ 50. Conclusiones

De manera parecida a ὕπνος, Filón sólo emplea una parte de la terminología tradicional griega asociada a ὄναρ y ὄνειρος.

Como sujeto: ὄναρ/ὄνειρος aparece en Filón con δηλόω, lo cual es una innovación (los denominativos en -όω son de creación reciente), τὸ δ' ὄναρ ἐδήλον τὸν ἄμπελον, y con verbos en voz medio-pasiva que significan 'aparecer', 'figurarse' y similares (ὀνείρατα δεδήλωται, ὀνείρατα τὰ φανέντα). Todos los verbos sensiblemente antropomórficos se han eliminados. No hay ejemplos con 'visitar' (φοιτᾶν, πωλεῖσθαι, ἐπισκοπεῖν), 'pararse', 'decir' (στῆναι, ἐννέπειν).

Como objeto: la fórmula tradicional ὄναρ ἰδεῖν (siempre en aoristo en la literatura arcaica y clásica³⁶) se amplía en Filón al verbo θεάομαι y ἐπαισθάνομαι, este último de evidentes connotaciones filosóficas.

Tiene el adjetivo θεόπεμπτος referido a ὄνειρος, en que el sustantivo funcionaría como objeto de πέμπω cuyo sujeto sería Dios (cf. el homérico ἅς Διός). Carácter también filosófico tiene el verbo προβάλλω, 'proyectar', cuyo sujeto es ἡ κίνησις τοῦ σώματος καὶ ψυχῆς. Puramente técnicos son κρίνω y συγκρίνω, con clara referencia a la onirocrítica, cuya primera aparición se remonta a Esquilo. La perífrasis λαμβάνειν βεβαίωσιν es una acuñación de la *koiné*.

En giros preposicionales nos encontramos el tradicional ἐν ὀνείροις. Con διά más genitivo y el valor instrumental que tiene dicha construcción en la *koiné*, aparece asociado a verbos que significan 'explicar' (ὑφεγέομαι δι' ὀνειράτων), 'profetizar' (προφητεύω) 'ser profetizado' (θεσπίζεσθαι), 'imaginarse' (φαντασοῦσθαι).

Obsérvese que, salvo el último caso (de asociaciones filosóficas platónico-estoicas), todos los demás hacen referencia más o menos directa a Dios.

Dentro de la adjetivación tradicional, Filón sólo emplea ψευδής y no hace uso de ἀμήχανος, ἀμενηνός, ἀκριτόμυθος, δισσός, ἀγαθός, πτηνός. Sustituye ἀκριτόμυθος por ἀβέβαιος o bien por una perífrasis como μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα ὀνείρατα.

³⁶ Se explica el aoristo, no por el carácter puntual de la visión, sino porque ésta se comenta después de haberse producido. Sobre la fórmula, cf. G. Björk, "ὄναρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens", *Eranos*, 44 (1946), pp. 306-314.

PARTE CUARTA
ANTECEDENTES SEMÍTICOS

CAPÍTULO 9

LOS SUEÑOS EN CANAAN E ISRAEL

I. Los sueños en Canaan. Las Tablillas de Ras Shamra-Ugarit.

En los textos cananeos de las tablillas de Ras Shamra-Ugarit, del siglo XIV a.C. encontramos al menos tres casos de posibles rituales de incubación y sueños de origen divino o proféticos. En cualquier caso, lo que sí que existe en estos textos con seguridad es el reconocimiento de la veracidad de los ensueños. En los tres casos encontramos ensueños de tipo directo, lo que llamaríamos teoremáticos, sin ningún tipo de enigma, en que un dios establece contacto con el soñador para consolarle y ayudarle.

§ 1. El sueño de Ilu (El)

En el texto del mito de la lucha entre Baʿlu y Môtu, en el ciclo de Baʿlu-ʿAnatu, encontramos un ensueño de Ilu (El), cabeza del panteón ugarítico (1. 6 III. 1-13)¹:

*"¡Muerto está Baʿlu, el Victorioso,
pereció el Príncipe, Señor de la Tierra!
Pero si está vivo Baʿlu, el Victorioso,
y si está en su ser el Príncipe, Señor de la Tierra,
en un sueño del Benigno, de Ilu, el Bondadoso,
en una visión del Creador de las creaturas,
los cielos aceite lluevan,
los torrentes fluyan con miel,*

¹ Utilizamos la edición y traducción de estos textos por G. Del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan, según la tradición de Ugarit*, Barcelona, 1981.

*para que sepa yo que está vivo Ba'lu el Victorioso,
que está en su ser el Príncipe, Señor de la Tierra".
En un sueño del Benigno, de Ilu, el Bondadoso,
en una visión del Creador de las creaturas,
los cielos aceite llovieron,
los torrentes fluyeron con miel.*

Se trata de una narración en primera persona de un sueño augural que se buscó y se ha tenido. Unos suponen por el contexto posterior que se trata de la virgen ʿAnatu y otros del mismo Ilu. No se dice cómo se ha conseguido ese sueño presagio, pero es normal suponer que surge en situación mágica o litúrgica, quizá en un ritual de incubación.

§ 2. El sueño de Kirta.

Encontramos otro ensueño en la epopeya de Kirta, en que el rey Kirta, después de haber perdido a sus siete hijos, dejando al trono sin sucesión, se encierra a penar en sus aposentos (1. 14 I. 38-II. 5):

*Entró en su cámara a llorar,
repitiendo sus quejas, (y) derramó lágrimas.
Corrían sus lágrimas
como siclos al suelo
como pesas de a cinco sobre el lecho.
En su llanto quedó adormecido,
en su lloro tuvo un desvanecimiento;
el sueño le venció y se acostó,
el desvanecimiento, y se acurrucó.
Y en su sueño Ilu descendió,
en su visión el Padre del hombre.
Y se acercó preguntando a Kirta:
(...)
Kirta volvió en sí y era un sueño.*

No hemos recogido el texto del diálogo con el dios. La escena

reproduce según Del Olmo Lete² una escena de *incubatio* conseguida en actitud o lugar sacro, aunque parezca una reacción espontánea. A continuación se expone el plan del dios. Pero según Caquot³, no hay nada que demuestre que existe un ritual de incubación, por no haber relación evidente entre el llanto del rey y la teofanía.

En cualquier caso, al despertar, el rey, considerando el ensueño una revelación divina, se entrega a los rituales de purificación, selección y sacrificio de la víctima. Hace también una súplica y voto en el santuario de otra divinidad, Atiratu y promete ofrecer dones al santuario si consigue el éxito de su empresa. Se ha de comparar con el sueño de Jacob en Betel, en *Gen.* 28, 20, (vid. infra), en que Jacob promete levantar un santuario en Betel y ofrecer un diezmo de sus cosechas si Dios está con él y le protege en el viaje. Además encontramos aquí la fundación por parte de Jacob de un lugar de culto, que en realidad era ya un santuario cananeo. Según la Biblia el lugar se llamaba antes Luz y era un santuario cananita del dios El. Aparece en textos egipcios desde el siglo XIII a. C. Pudo ser también escenario de este tipo de rituales de incubación, ya que encontramos al Dios El (Ilu) apareciendo en sueños a sus fieles en los textos que hemos visto.

§ 3. El sueño de Daniilu

En último lugar presentamos el sueño de Daniilu, dentro de la epopeya de Aqhatu (1. 17 l. 1-5). Esta vez sí se trata sin duda de un ritual de incubación. El rey Daniilu en una situación de desamparo por carencia de descendencia, se dirige a los dioses:

[Entonces Daniilu el] Rapaí,
inmediatamente el Prócer [Harnamí],

²op. cit. p. 248.

³ A. Caquot, "Les Songes et leur interprétation selon Canaan et Israël", en *Les Songes et leur interprétation, Sources Orientales II*, Paris, 1959, pp. 101-124.

*revestido a los dioses alimentó,
[revestido dio de beber] a los santos;
se quitó [su atuendo, se echó encima] y se acostó,
se quitó [su veste] y se echó a dormir.*

Pasó un día y otro:

*[revestido] a los dioses Daniilu,
[revestido a los dioses] alimentó,
revestido [dio de beber a] los santos.*

Un tercer y cuarto día pasó:

*[revestido a] los dioses Daniilu,
revestido [a los dioses] alimentó,
revestido dio de beber a los [santos].*

Un quinto y sexto día pasó:

*revestido [a los dioses] Daniilu,
revestido a los dioses alimentó,
[revestido] dio de beber a los santos;
se quitó su atuendo [Daniilu],
se quitó su atuendo, se echó encima y se acostó,
[se quitó] su veste y se echó a dormir.*

Tras el banquete posterior al sacrificio y la pernoctación en el lugar sagrado, el rito incubatorio culmina al séptimo día:

*Y ¡mira!, al séptimo día
se acertó, [sí], Ba'lu en su benevolencia:
"¡Qué miserable estás, Daniilu el Rapaí,
quejumbroso, el Prócer Harnamí,
el que no tiene hijo como sus hermanos,
ni descendencia como sus parientes! (...)*

Después, Daniilu celebra un sacrificio de acción de gracias por el hijo que los dioses le han dado, y en el que son honradas e invitadas todas las diosas del parto.

§ 4. La Incubatio en Canaan y en el Antiguo Testamento

Como hemos visto, sólo en el último de los tres casos recogidos se puede afirmar que se trata de un ritual de incubación. Aunque no hay suficientes argumentos para afirmar el mismo ritual en los otros casos, también hay que tener en cuenta las deficiencias del texto, que pueden permitir suponer que el resto del ritual no ha sido recogido. Pudo tratarse de una práctica habitual no reflejada plenamente en los textos que se nos han conservado. El ritual consistía en un banquete sacrificial y pernoctación en lugar sagrado durante siete días⁴. Entonces se producía la teofanía y el mensaje onírico del dios. Después se hacía un sacrificio de acción de gracias.

Tenemos algunos textos en las Sagradas Escrituras que permiten pensar que esta práctica era habitual en el pueblo judío, aunque estos pasajes, salvo uno que es perfectamente claro, han sido puestos en duda como ejemplo de esta práctica por no ser evidente la relación entre los holocaustos como sacrificio de incubación y la visita nocturna de Yahvé. La iniciativa de la revelación pertenece a la divinidad. Hay que tener en cuenta que la religión yahvista no admitió jamás el híbrido producido por religión y superstición, por lo que el arte adivinatoria y otras prácticas rituales de prognosis, como la incubación, que ahora tratamos y la necromancia, que veremos más tarde, nunca fueron en Israel una institución, sino que permanecieron siempre en la esfera de la religiosidad popular.

Comenzaremos ofreciendo el texto de uno de los posibles pasajes que encierran un ritual de incubación, I *Sam.* 28, 6⁵:

καὶ ἐπηρώτησεν Σαουλ διὰ κυρίου, καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ κύριος ἐν τοῖς ἐνυπνίοις καὶ ἐν τοῖς δῆλοις καὶ ἐν τοῖς προφήταις ("Saúl consultó

⁴ Obsérvese el significado sagrado del número siete también en los ensueños del Faraón en *Gen.* 41.

⁵ Las traducciones de la Biblia son nuestras en el presente capítulo.

al Señor, pero el Señor no le respondió ni por los sueños ni por las urim⁶ ni por los profetas”).

Queda bastante claro que algún tipo de sacrificio tuvo que hacer Saúl para consultar Dios, y ¿no es el ritual de incubación el más indicado para la obtención de una respuesta en sueños?

En otro pasaje encontramos un ejemplo de incubación de manera aún más clara, en I Reg. 3, 4-12:

καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη εἰς Γαβαων θῦσαι ἐκεῖ, ὅτι αὐτὴ ὑψηλοτάτη καὶ μεγάλη· χιλίαν ὀλοκαύτωςιν ἀνήνεγκεν Σαλωμων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἐν Γαβαων. Καὶ ὤφθη κύριος τῷ Σαλωμων ἐν ὕπνῳ τὴν νύκτα, καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαλωμων Αἴτησαί τι αἶτημα σου τῷ. ("Y se levantó y fue a Gabaón a sacrificar allí, pues es el lugar más alto y grande. Ofreció un holocausto de mil víctimas Salomón sobre el altar en Gabaón. Y se apareció el Señor en sueños por la noche a Salomón, y le dijo el Señor a Salomón. Hazme una petición para ti").

Baste este pasaje para demostrar que sí existe el ritual de incubación en el Antiguo Testamento. Encontramos varios elementos que lo confirman: el sacrificio a Dios y la pernoctación en lugar sagrado.

Encontramos un sacrificio, pero desvinculado de la teofanía, en el sueño de Abraham en *Gen.* 15. El Señor le ordena en una visión en la vigilia hacer un sacrificio de ciertos animales. Hecho éste, cae en un sueño profundo y le envuelve una terrorífica oscuridad. En este sueño profundo, en una visión Dios le hace una profecía sobre los tiempos venideros para sus descendientes y la promesa de la tierra. Pero parece bastante claro que este sacrificio nada tiene que ver con un ritual de incubación al poderse identificar perfectamente con un ritual de alianza, existente también en otros pueblos, como veremos más adelante. El sacrificio está, por tanto, relacionado con el hecho de la promesa de Dios a Abraham, y no con el hecho de la teofanía.

En el caso del sueño de Jacob en Betel, en *Gen.* 28, 10-22, el célebre

⁶ Ur significa 'luz, claridad' en hebreo. Los LXX traducen τοῖς δήλοις, 'las claras'.

ensueño de la escalera al cielo, encontramos la pernoctación en suelo sagrado. Esta relación entre ésta y la visión está puesta directamente en boca de Jacob:

Καὶ ἐξηγέρθη Ἰακωβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι Ἔστιν κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν. ("Y Jacob despertó de su sueño y dijo: "El Señor está en este lugar y yo no lo sabía").

El hecho de que Jacob diga que no sabía que se trataba de la casa de Dios indica que no se ha invocado el sueño divino, pero la relación entre el lugar sagrado y la teofanía divina en sueños queda patente. En cuanto a la santidad del lugar Betel. Otra pernoctación en lugar sagrado la encontramos en I *Sam.* 3, 3:

Καὶ ὁ λύχνος τοῦ θεοῦ πρὶν ἐπισκευασθῆναι, καὶ Σαμουηλ ἐκάθευδεν ἐν τῷ ναῷ, οὗ ἡ κιβωτὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἐκάλεσεν κύριος Σαμουηλ Σαμουηλ ("La lámpara del Señor aún no había sido preparada, y Samuel dormía en el templo, donde estaba el arca de Dios, y le llamó el Señor: "¡Samuel, Samuel!").

En los dos casos mencionados se puede hablar de una incubación inintencionada. Es normal pensar que un dios sea más propenso a aparecer al que duerme en un templo dedicado a su culto, puesto que se trata de "su casa". Con esto se podría comparar el ensueño de Tutmosis IV a la sombra de la Esfinge, lugar al que llega, como Jacob, por casualidad. Con el ensueño de Samuel podemos comparar el ensueño del sacerdote de la diosa Ishtar de Arbela en la inscripción de Assurbanipal⁷. Se trata de los ensueños de los sacerdotes, que habitan el templo, pero ni provocan ni esperan la experiencia. Tienen las dos narraciones en común también la llamada de Dios que despierta al soñador.

Nos queda una duda con respecto al pasaje del sueño de Jacob en Bersebá en *Gen.* 46, 1-4:

⁷ Assurbanipal, H. Winckler, *Sammlung von Keilschrifttexten*, K. 3040: rev. 10ff., Leipzig, 1895.

Ἀπάρας δὲ Ἰσραηλ, αὐτὸς καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ, ἦλθεν ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου καὶ ἔθυσεν θυσίαν τῷ θεῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαακ. Εἶπεν δὲ ὁ θεὸς Ἰσραηλ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς εἶπας Ἰακωβ, Ἰακωβ ... ("Y poniéndose en marcha Israel con todo lo suyo, partió hacia el pozo del Juramento (= Berseba)⁸ y ofreció un sacrificio al dios de su padre Isaac. Y le habló el Señor a Israel en una visión de la noche diciéndolo: '¡Jacob, Jacob!...').

No existe en realidad un nexo explícito entre el sacrificio y la comunicación divina. Tenemos que construirlo nosotros, aunque el ensueño de origen divino parece ser consecuencia directa del ritual de incubación en forma de sacrificio.

En *Num.* 22, 8, la comunicación de Balaam con Dios es invocada de alguna manera no explícita. Necesariamente ocurre esto, al estar Balaam tan seguro de poder dar una respuesta a la mañana siguiente, después de haber consultado a Dios. No queda claro que sea en sueños, pero sí se trata al menos de visiones nocturnas.

Los elementos expuestos, aunque particularmente no demuestren el ritual en cada pasaje concreto, sí que permiten pensar en la existencia de éste en el mundo judío, como en todo el ambiente vecino, quizá no plasmado en las Sagradas Escrituras, por estar un poco al margen de la religión oficial.

Para cerrar este capítulo, añadiremos un pasaje en que quizá se condena la práctica de la incubación, lo que implica en cualquier caso su existencia (*Isaías* 64, 4):

καὶ ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται δι' ἐνύπνια ("Y en las tumbas y en las cuevas duermen por mor de los sueños").

Encontramos además en este pasaje la incubación en sepulcros, para invocar la aparición de muertos en los sueños. Podemos añadir unas palabras sobre la necromancia aquí mencionada en relación con la

⁸ Los LXX traducen Berseba como τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου, 'el pozo del Juramento'.

incubación⁹. Esta práctica se encuentra en muchas culturas africanas¹⁰. Tenemos también en la cultura griega una descripción aterradora de esta práctica en *Los Persas* de Esquilo, cuando la reina Atossa invoca al espíritu de Darío durmiendo sobre la tumba de éste. Tiene raíces antiguas en el ambiente vecino a Israel. La ley mosaica condena esta práctica como una abominación (*Deut.* 18, 11; *Lev.* 19, 31; *Lev.* 20, 27). Josías la prohibió (*II Reg.* 23, 24).

S. Jerónimo¹¹ comenta este pasaje de Isaías de la siguiente manera:

Sedens vel habitans in sepulchris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum, incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent.

En el Antiguo Testamento encontramos sólo el caso de la evocación de Samuel por la hechicera Endor por ruego de Saúl (*I Sam.* 28, 7).

II. Los ensueños divinos en el Antiguo Testamento

En Las Sagradas Escrituras los ensueños están atestiguados sobre todo en el Génesis y en el libro de Daniel, aunque ocasionalmente también en otros lugares.

En su esquema formal tienen mucho en común con los ensueños en las culturas vecinas. La organización en dos secciones: descripción del ambiente (soñador, lugar, tiempo, circunstancias) y contenido del ensueño, en que el 'mensaje' es precedido en algunos casos por la llamada al soñador por parte del dios. Y esta organización aparece insertada en el texto.

⁹ Sobre este tema cf. S. Cavalletti, "Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo", *Studi e Materiali di storia delle Religioni* 29 (1958), pp. 77-91.

¹⁰ Herod. IV 172; Pomp. Mela, *Chorogr.* 1. 46.

¹¹ Migne, *PL* 24, col. 657 A.

§ 5. El sueño en los planes de Dios.

Normalmente el comportamiento del soñador es pasivo. Todo el papel activo lo lleva Dios, en cuanto que la teofanía se da por su propia voluntad, aunque también se encuentran casos de invocación de los ensueños, como hemos visto más arriba. Dios se aparece para amonestar o prohibir y para dar una orden para que se ejecuten sus planes.

En *Gen.* 20, 3 encontramos un ejemplo de la iniciativa tomada por Dios para aparecerse en sueños a Abimelec e impedir que este tomara a Sara por esposa y así desbaratar los designios divinos:

καὶ εἰσῆλθεν ὁ θεὸς πρὸς Ἀβιμελεχ ἐν ὕπνῳ τὴν νύκτα καὶ εἶπεν Ἰδοὺ σὺ ἀποθνήσκεις περὶ τῆς γυναικός, ἥς ἔλαβες, αὕτη δὲ ἐστὶν συνωκηκυῖα ἀνδρί ("Y se acercó Dios a Abimelec en el sueño por la noche y dijo: "Mira, vas a morir por la mujer que has tomado, pues ésta cohabita con varón").

Se trata de una amonestación o una advertencia divina a Abimelec por interponerse en el cumplimiento de la voluntad divina.

Encontramos otro caso de amonestación divina en el ensueño de Labán en *Gen.* 31, 24:

ἦλθην δὲ ὁ θεὸς πρὸς Λαβαν τὸν Σύρον καθ' ὕπνον τὴν νύκτα καὶ εἶπεν αὐτῷ Φύλαξαι σεαυτόν, μήποτε λαλήσης μετὰ Ἰακωβ πονηρά ("Se dirigió Dios a Labán, el sirio, en sueños por la noche, y le dijo: "Guárdate: jamás hables con Jacob de mala manera").

Labán se está interponiendo en los planes de Dios, en el retorno de Jacob a su patria, y por eso aparece Dios en sus sueños para impedir su actuación contra Jacob.

En el sueño de Jacob previo al de Labán, en *Gen.* 31, 10, se le aparece un Ángel en nombre de Dios para darle la orden de partir hacia su tierra:

Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψας μοι ἐκεῖ στήλην καὶ ἠὔξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν· νῦν οὖν ἀνάστηθι καὶ ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς ταύτης καὶ ἄπελθε εἰς τὴν γῆν τῆς γενέσεως σου, καὶ ἔσομαι

μετὰ σοῦ ("Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios (Beth-el), en donde me ungiste una estela y me elevaste una súplica. Ahora levántate y sal de esta tierra y vuelve a tu tierra natal, y yo estaré contigo").

Estos son los casos en los que se aparece Dios o un Ángel suyo para que se cumpla su voluntad. Para ilustrar esta descripción del ensueño divino como medio que utiliza Dios en la ejecución de sus planes, traemos un pasaje del libro de *Job* (33, 14-17) en que se explica esta creencia:

ἐν γὰρ τῷ ἅπαξ λαλῆσαι ὁ κύριος / ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ ἐνύπνιον / ἢ ἐν μελέτῃ νυκτερινῇ / ὥς ὅταν ἐπιπίπτῃ δεινὸς φόβος ἐπ' ἀνθρώπους / ἐν νυσταγμάτων ἐπὶ κοίτης / τότε ἀνακαλύπτει νοῦν ἀνθρώπων, / ἐν εἶδεσιν φόβου τοιούτοις αὐτοὺς ἐξεφόβησεν / ἀποστρέψαι ἄνθρωπον ἐξ ἀδικίας ("Pues en la primera vez hablar (=habla) el Señor, en la segunda un ensueño (scil. envía) o en la meditación nocturna, como cuando cae un terrible miedo sobre los hombres, al adormecerse en el lecho. Entonces descubre la mente de los hombres, en tales visiones de terror les aterroriza, para alejarles de la injusticia").

En cuanto al papel del ensueño dentro de la narración, éste forma parte del entramado histórico. Es un recurso literario, y como tal, es necesario para que el desarrollo de la historia no se vea interrumpido, es decir, dado que la historia consiste en que los planes de Dios se cumplan, el sueño es la vía de contacto de lo numinoso con lo humano que endereza o dirige el camino de los fieles. ¿Es particularmente israelita el considerar la palabra de Dios activa no sólo en la creación y la naturaleza, sino también en el progreso de la historia? Según autores como Grether o Dürr¹², esto existe exclusivamente en el ambiente judío y no en otros pueblos vecinos. Pero Albrektson¹³, aportando textos de otros pueblos orientales, demuestra que esta era una actitud general que el pueblo judío compartía con el resto del Cercano Oriente.

¹² O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64), Giessen, 1934, pp. 139 ss. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des Neutestamentlichen Logosbegriffes* (MVAG 42: 1), Leipzig, 1938, pp. 2 ss.

¹³ B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of historical events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and Israel*, Lund, 1967, p. 68.

Como tal, el sueño no tiene importancia, sino que, como medio de comunicación con Dios, es asimilado a otros posibles medios (cf. *supra* I *Sam.* 28, 6¹⁴).

§ 6. Tipología de los ensueños: los ensueños teoremáticos y alegóricos

Los ensueños que hemos expuesto hasta ahora son revelaciones directas de Dios, lo que Artemidoro llamaría ensueños teoremáticos. En cuanto a su forma, se trata de ensueños de tipo oráculo o χρηματισμός, es decir, una aparición divina que da una indicación sobre el futuro. En ellos se da una llamada por parte de Dios al soñador, para establecer la comunicación, y un diálogo. La comunicación por la palabra directa es la vía normal que Dios utiliza para dirigirse a los profetas.

Pero existe otro tipo de ensueños, menos frecuente, en el Antiguo Testamento. Se trata de los ensueños alegóricos, es decir, los ensueños en que la verdad es revelada pero envuelta en símbolos que han de ser interpretadas por un especialista. Casi todos los ejemplos se encuentran en el *Génesis* y siempre dentro de la historia de José, pero vamos a comenzar con un ejemplo que no pertenece a este ciclo. En *Jud.* 7, 13-14 aparece la narración del ensueño de un madianita y la interpretación del mismo por un compañero suyo:

καὶ εἰσῆλθεν Γεδεων, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἐξεγείτο τῷ πλησίον αὐτοῦ τὸ ἐνύπνιον καὶ εἶπεν Ἴδοὺ τὸ ἐνύπνιον, ὃ ἠνυπνιάσθην καὶ ἰδοὺ μαγὶς ἄρτου κριθίνου κυλιομένη ἐν τῇ παρεμβολῇ Μαδιαμ καὶ ἦλθεν ἕως τῆς σκηνῆς Μαδιαμ καὶ ἐπάταξεν αὐτήν καὶ κατέστρεψεν αὐτήν, καὶ ἔπεσεν ἡ σκηνή. Καὶ ἀπέκριθη ὁ πλησίον αὐτοῦ καὶ εἶπεν Οὐκ ἔστιν αὕτη ἀλλ' ἡ ῥομφαία Γεδεων υἱοῦ Ἰωας ἀνδρὸς Ἰσραηλ· παρέδωκεν κύριος ἐν χειρὶ αὐτοῦ τὴν Μαδιαμ καὶ πᾶσαν τὴν παρεμβολήν ("Y

¹⁴ J. F. Priest, en "Myth and Dream in Hebrew Scripture" en *Myths Dreams and Religion*, ed. J. Campbell, Dallas, 1970, 1988, p. 65, ha encontrado un paralelo hitita: "O bien sea establecido por un oráculo o déjame verlo en un sueño, o que un profeta me lo declare"; "O que un profeta se alce y declare, o que las sibilas o los sacerdotes lo vean en incubación o que alguien lo vea en sueños" (textos en J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Philadelphia, 1956, pp. 394, 396).

entró Gedeón y he aquí que un hombre narraba a su vecino su ensueño y le dijo: Mira el ensueño que he tenido. He aquí que una torta de cebada rodando por el campamento de Madiam, llegó hasta la tienda de Madiam, chocó contra ella y la derribó. Y la tienda cayó. Y le contestó su vecino y le dijo: No es una torta sino la espada de Gedeón, hijo de Joás, varón de Israel. Dios le ha dado en su mano a Madiam y todo el campamento").

En cuanto a los ensueños de la historia de José, que veremos más atentamente más adelante, los dos primeros son del propio José, el ensueño de las gavillas y el de las estrellas (*Gen. 37*), cuyo simbolismo sencillo no requiere la interpretación de especialista alguno. Se diferencian de los demás ensueños de los patriarcas Abraham y Jacob en que a pesar de estar Dios detrás de ellos, como se demuestra en *Gen. 42*, cuando se cumplen, no parecen ensueños divinos, y esta duda que confunde a los hermanos de José, hace que los planes divinos se desarrollen sin obstáculo: José es expulsado de su familia y su tierra por sus hermanos y recalca en la cárcel del Faraón.

Los otros ensueños del ciclo de José no los tiene él, sino el copero y el panadero del Faraón (*Gen. 40, 8*) y más tarde el mismo Faraón (*Gen. 41, 16*). El hecho de que todos estos ensueños se cumplan justifica la creencia en su origen divino. Otra característica que podemos encontrar en estos sueños es su repetición como confirmación de su cumplimiento, tanto en los dos ensueños de José como en los del Faraón.

En los libros proféticos encontramos una vez más ensueños de tipo alegórico y también en terreno extranjero. En el libro de *Daniel* (2 y 4) encontramos los dos ensueños del rey Nabucodonosor, que, tras consultar infructuosamente a todos los sabios de Babilonia, le interpreta el sabio judío Daniel por inspiración divina. En el primer sueño el rey ve una estatua cuya cabeza es de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro y arcilla. Una piedra se desprendió del monte y destrozando los pies de la estatua la hizo caer entera, para luego convertirse en un monte y llenar la tierra entera. La interpretación es que la estatua simboliza el imperio de Babilonia cuya

cabeza es el mismo rey Nabucodonosor, la plata simboliza un imperio inferior, lo mismo que el bronce, el hierro y la arcilla. Los pies simbolizan un imperio mixto que en una parte será poderoso y en otra frágil. La piedra simboliza al imperio de Dios que pulverizará todos estos imperios.

En el segundo ensueño el rey ve un árbol inmenso que ha crecido hasta el cielo. Bajó del cielo un vigilante y mandó cortarlo y dejar el tocón en tierra atado con cadenas. Se le dará corazón de bestia y convivirá con éstas hasta que pasen siete periodos. La interpretación es que el árbol es el rey, que será reducido a la locura hasta que reconozca el poder de Dios sobre todas las cosas.

§ 7. Paralelismos egipcios y orientales

Pero detengámonos en el análisis de la forma de todos estos ensueños. El ensueño de *Jueces*, los del ciclo de José, salvo los del propio José y los del libro de *Daniel*, los tienen extranjeros. Los ensueños del Faraón tienen un contenido típicamente egipcio: periodos de fertilidad y de sequía, el Nilo. Si examinamos los pocos testimonios que tenemos de la concepción de los sueños en Egipto, encontramos que existe este tipo de ensueños alegóricos. El método simbólico de los ensueños del Faraón es análogo al ensueño de las serpientes de la estela etíope, en que Tanutamón ve dos serpientes que simbolizan Egipto septentrional y Egipto meridional, de los que pronto será señor¹⁵. El otro ejemplo en Egipto, pues sólo hay dos, es el ensueño del príncipe de Bekhten, cuya interpretación la da el mismo soñador¹⁶.

Lo mismo ocurre con los ensueños de Nabucodonosor, que pertenecen a la tradición Babilonia de ensueños divinos alegóricos, muchos de ellos aparecidos a reyes, por ejemplo a Asurbarnipal y Nabónides.

¹⁵ Texto en H. Schaefer, *Urkunden des aegyptischen Altertums*, III, 1905, pp. 61-62. Traducción en J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, IV, 1906, § 922-923.

¹⁶ Estela de Bentresh, líneas 24-25. Traducción al inglés en Oppenheim, p. 251.

Otro aspecto en que coincide el desarrollo de la historia de José con las creencias egipcias es el llamamiento de José después de que todos los sabios han fallado en sus propósitos de interpretación de los ensueños del Faraón. Y el mismo caso ocurre en el caso de Daniel, que surge después de quedar demostrada la incapacidad de todos los sabios de Babilonia, y en esto parece que el escritor del libro de Daniel parece haberse inspirado en la historia de José, pues pertenece a la tradición popular egipcia la incapacidad de los intérpretes oficiales y como consecuencia el recurso del rey a personajes famosos por su sabiduría.

¿Ha de considerarse por tanto que los ensueños simbólicos o alegóricos no corresponden a una tradición judía, sino a la influencia del pensamiento de otros pueblos? Ciertamente, eso parece.

En cuanto a la interpretación de esos sueños, como afirma José, la concede Dios a una persona elegida por Él, cuando replica al Faraón que no será él quien le interpretará el ensueño, sino el propio Dios (*Gen.* 41, 16):

Ἐνευ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀποκριθήσεται τὸ σωτήριον Φαραῶ ("Sin Dios no se podría dar al Faraón la respuesta salvadora").

Lo mismo aparece en boca de Daniel, después de recibir éste a su vez en sueños la clave del enigma (2, 27-28):

Τὸ μυστήριον, ὃ ἐώρακεν ὁ βασιλεὺς, οὐκ ἔστι σοφῶν καὶ φαρμακῶν καὶ ἐπαιδῶν καὶ γαζαρηνῶν ἢ δῆλωςις, ἀλλ' ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀνακαλύπτων μυστήρια, ὃς ἐδήλωσε τῷ βασιλεῖ Ναβουχοδοноσορ ὃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ("El misterio que el rey he visto no hay sabios ni magos, ni ensalmadores ni astrólogos que lo aclaren. Pero hay un Dios en el cielo que revela los secretos; él ha querido manifestar al rey Nabucodonosor lo que ha de suceder en el futuro").

Los intérpretes de sueños, salvo en el caso de *Jueces*, son israelitas, y como hemos visto en el caso de José y en el caso de Daniel, se demuestra la superioridad de estos sobre todos los sabios extranjeros.

Por último, queda decir unas palabras sobre el ensueño de la escalera de Jacob en *Gen.* 28, 10-22. No creemos que sea posible considerar

este ensueño alegórico, pues la escalera al cielo y los ángeles no son más que el escenario de una teofanía. Caquot¹⁷ da una explicación a esta combinación diciendo que la parte visual del sueño pertenece a la fuente Elohísta, y la parte auditiva, el mensaje de Dios, a la fuente Yahvista. Se añade a la teofanía la visión de la escalera para ilustrar la transcendencia de Dios. Un análisis de esto se expondrá más adelante, basado en Delorme¹⁸.

De esta manera, para resumir, encontramos en el Antiguo Testamento dos tipos de sueños: los teomáticos, del tipo del χρηματισμός u oráculo, en que se da la aparición de un Dios, y que parecen ser los genuinamente tradicionales en las Escrituras, y los alegóricos, que son una influencia de la concepción de los sueños en el Oriente Medio.

§ 8. Los soñadores

En cuanto a las personas que recibían ensueños de Dios, hay de todos los estratos sociales y funciones. En primer lugar tenemos que mencionar que los judíos compartían con otros pueblos la tradición de la sacralidad del rey, y como tal se le considera un receptor ideal de los mensajes de Dios, dadas sus cualidades especiales que le diferenciaban de los otros mortales. La tradición de considerar una clase privilegiada de soñadores a los reyes tiene continuación hasta la Edad Media. Así encontramos soñadores reales en la persona de Salomón (I *Reg.* 3, 4-12 y 9, 2-9), de Abimelec (*Gen.* 20, 3), el Faraón (*Gen.* 41, 16) y Nabucodonosor (*Dan.* 2 y 4).

Otros personajes de importancia que podrían asimilarse a reyes son Samuel, el último gran juez y fundador de la monarquía (I *Sam.* 3, 3), los patriarcas: Abraham (*Gen.* 15), Jacob (*Gen.* 28, 10-22; 46, 1-4) y José (*Gen.* 37).

Samuel (I *Sam.* 3, 3), Balaam (*Num.* 22, 8), Natán (II *Sam.* 7, 4) son

¹⁷ *op. cit.* p. 108.

¹⁸ Jean Delorme, "À propos du songe de Jacob", *À la Rencontre de Dios. Mémoires Gélins*, Toulouse, 1961, pp. 47-54.

los representantes de los verdaderos profetas que tienen sueños verdaderos. Con los profetas encontramos un problema. En las Escrituras no hay trazada una línea clara de distinción entre los falsos y los verdaderos profetas, y por eso encontramos opiniones contradictorias en la consideración de estos. Aparecen tanto consideraciones negativas de los profetas y sus falsos sueños en los pasajes mencionados más abajo, como consideraciones positivas. J. E. Miller¹⁹ considera que los ensueños no son atribuidos a profetas más que en caso de que se los quiera denigrar. La mención de ensueño no aparece en el caso de verdaderos profetas, sino la de visión somnial o visión nocturna. Y la verdad es que en los tres profetas verdaderos que hemos traído como ejemplo, no se habla de ensueños, sino de visiones nocturnas.

En último lugar tenemos el grupo de personas normales del pueblo, entre las que encontramos a Labán (*Gen.* 31, 24), el soldado madianita (*Jud.* 7, 13-14) y el copero y el panadero del Faraón (*Gen.* 40, 8). Sus ensueños se encuadran en una estructura cuya función es la de hacer que progrese el desarrollo de la historia.

§ 9. Visión y ensueño

Visto el problema de los falsos y los verdaderos profetas, nos queda abordar el tema de la diferencia entre visión y ensueño. Si consideramos en primer lugar el pasaje de *Num.* 12, 6, en que Dios dice darse a conocer a los profetas en una visión y les habla en sueños, hemos de pensar que estos dos fenómenos están asimilados en el Antiguo Testamento. Lo mismo ocurre en otros pasajes como *Job* 20, 8 y 33, 5. Pero Caquot²⁰ advierte que estos pasajes no han de tomarse al pie de la letra, pues las visiones existen independientemente de los ensueños. Como mantiene

¹⁹ "Dreams and Prophetic Visions", *Biblica*, 71, fasc. 3 (1990), pp. 401-404.

²⁰ *op. cit.* pp. 109-111.

Miller²¹, las visiones son atribuidas a los verdaderos profetas y los ensueños, como algo negativo, a los falsos profetas. Las revelaciones nocturnas son habitualmente consideradas como ensueños, pese a la falta de apoyo textual, aunque la terminología distingue claramente entre sueño y visión nocturna, por ejemplo en el caso de los ensueños de Nabucodonosor y de Daniel. Sin embargo hay casos especiales: el ensueño de Salomón en I Reg. 3, 5 se llama 'sueño', pero esta designación desaparece en el texto análogo de Crónicas (II Chron. 1, 7). Los patriarcas no tienen sueños, sino revelaciones en un estado de inspiración profética. Abraham tiene una visión cuando está sumido en un profundo sueño, pero esta visión no es calificada de ensueño (Gen. 15). En contraste, Abimelec sí que tuvo un ensueño. Jacob sí tiene sueños, pero la terminología cambia cuando en Gen. 32 tiene la visión del Ángel en Peniel y su nombre es cambiado. José, según Miller, no debió alcanzar el *status* de patriarca, al hablarse siempre de sus ensueños.

Parece bastante claro que se trata de dos fenómenos diferentes. Sin embargo, queremos añadir una observación con respecto al sueño y la vigilia. Como ya veíamos en el capítulo de terminología en el que analizábamos el vocablo ὕπνος, se plantea un problema con ὕπαρ, que proviene del mismo tema heteróclito que el primero. Su significado, decíamos, varía, según distintos estudiosos, desde 'ensueño verdadero' (Frisk²²) a 'realidad', 'estado de vigilia' por oposición a ὄναρ, 'ensueño' (Kessels²³). En Píndaro (Ol. 13. 65ss.) encontramos una consideración del ensueño como un estado especial de la conciencia, como un estado intermedio entre el sueño y la vigilia. En ciertos pasajes de la Biblia encontramos el llamamiento somnial o sueño vocacional, 'Berufungstraum', en que el Dios, antes de la revelación, hace una llamada al soñador, de manera que le despierta o medio-despierta (I Sam.

²¹ *op. cit.* p. 401.

²² "Zur griechischen Wortkunde, 16: ὕπαρ", *Eranos* 48 (1950) = *Kleine Schriften*, pp. 361-365.

²³ *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978, p. 193.

3). Por último queremos mencionar que la palabra egipcia para ensueño (*rswt*) está conectada etimológicamente con el verbo que significa 'estar despierto' y se representa en jeroglífico con un ojo abierto²⁴.

Con esto queremos decir que el estado en que se recibe un ensueño puede no ser tan importante, puesto que lo que es realmente relevante es la propia revelación o mensaje.

Y en esto nos basamos al afirmar, como haremos más adelante, que el ensueño o visión que nos parece haber sido base del comentario filoniano en el perdido libro primero de *De Somniis* es la visión de Isaac de *Gen.* 26, 2, en que no se expresa en ningún momento que éste patriarca estuviera dormido cuando la recibió. Creemos que lo importante es el mensaje y el modo de la comunicación, más que el estado del receptor de la misma.

III. Los ensueños como fenómeno psicológico en el Antiguo Testamento

Pero aparte de estos ensueños, existe también una concepción de los ensueños como fenómeno psíquico en el pueblo judío según se refleja en varios pasajes de las Escrituras. Como en otros pueblos y otras formas de pensamiento, los judíos también consideraban la existencia de ensueños falsos o vacíos de contenido profético.

§ 10. La condena de la oniromántica y los falsos sueños

Encontramos en primer lugar un juicio negativo de los ensueños y una condena de la oniromántica. Hay que tener en cuenta las advertencias contra los intérpretes de sueños en varios pasajes. En *Deut.* 13, 1-6 Moisés advierte del peligro de los falsos profetas y soñadores:

οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ

²⁴ Para estos datos, A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, TAPS 46, part 3 (1956), p. 190.

ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο ("no escuches las palabras de aquel profeta ni al que sueña aquel ensueño").

καὶ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἢ ὁ τὸ ἐνύπνιον ἐνυπνιαζόμενος ἐκεῖνος ἀποθανεῖται ("Y aquel profeta y aquel soñador morirán").

En *Jer.* 27, 9-10 (~ 34, 9-10 en los LXX) y 29, 8 (~ 36, 8) se advierte contra las palabras y los ensueños de los falsos profetas:

καὶ ὑμεῖς μὴ ἀκούετε τῶν ψευδοπροφητῶν ὑμῶν καὶ τῶν μαντευομένων ὑμῖν καὶ τῶν ἐνυπνιαζομένων ὑμῖν καὶ τῶν οἰωνισμάτων ὑμῶν καὶ τῶν φαρμακῶν ὑμῶν ("No hagáis caso, por tanto, a vuestros pseudoprofetas, adivinos, soñadores, agüeros y magos").

καὶ μὴ ἀκούετε εἰς τὰ ἐνύπνια ὑμῶν, ἃ ὑμεῖς ἐνυπνιάζεσθε ("No escuchéis los sueños que vosotros soñáis").

En *Jer.* 23, 25-32 se acusa a los falsos profetas de narrar sus ensueños falsos para desorientar a los fieles, aunque se considera también a los profetas verdaderos y sus ensueños verdaderos:

ἤκουσα ἃ λαλοῦσιν οἱ προφῆται, ἃ προφητεύουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ψευδῇ λέγοντες Ἐνυπνιασάμην ἐνύπνιον (...) τῶν λογιζομένων τοῦ ἐπιλαθέσθαι τοῦ νόμου μου ἐν τοῖς ἐνυπνίοις αὐτῶν, ἃ διηγοῦντο ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθάπερ ἐπελάθοντο οἱ πατέρες αὐτῶν τοῦ ὀνόματός μου ἐν τῇ Βααλ. ὁ προφήτης, ἐν ᾧ τὸ ἐνύπνιον ἐστίν, διηγησάσθω τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ, καὶ ἐν ᾧ ὁ λόγος μου πρὸς αὐτόν, διηγησάσθω τὸν λόγον μου ἐπ' ἀληθείας (...) Ἴδου ἐγὼ πρὸς τοὺς προφῆτας τοὺς προφητεύοντας ἐνύπνια ψευδῇ καὶ διηγοῦντο αὐτὰ καὶ ἐπλάνησαν τὸν λαὸν μου ἐν τοῖς ψεύδεσιν αὐτῶν (...) ("Oí lo que dicen los profetas, las falsedades que profetizan en mi nombre, diciendo: 'Tuve un sueño' (...) para que os olvidéis de mi ley con sus ensueños, que cada uno refirió a su vecino, tal como se olvidaron los padres de ellos de mi nombre por Baal. El profeta que tenga un sueño, que refiera su sueño, y el que reciba mi palabra, que exponga mi palabra con verdad (...) Mira, yo estoy contra los profetas que profetizan falsos ensueños, los explican y llevan al error a mi pueblo con sus falsedades").

En *Zach.* 10, 2 se habla de ensueños y de visiones falsos: ὁράσεις ψευδεῖς καὶ τὰ ἐνύπνια ψευδῇ.

En *Sir.* 34, se habla de los ensueños engañosos, vanos e indignos de

confianza:

κεναὶ ἐλπίδες καὶ ψευδεῖς ἀσυνέτῳ ἀνδρί, / καὶ ἐνύπνια
ἀναπτεροῦσιν ἄφρονας / ὥς δρασσόμενος σκιᾶς καὶ διώκων ἄνεμον /
οὕτως ὁ ἐπέχων ἐνυπνίοις: (...) / μαντεῖαι καὶ οἰωνισμοὶ καὶ ἐνύπνια
μάταιά ἐστιν / καὶ ὥς ὠδινούσης φαντάζεται καρδία· / ἐὰν μὴ παρὰ
ὑψίστου ἀποσταλῇ ἐν ἐπισκοπῇ / μὴ δῶς εἰς αὐτὰ τὴν καρδίαν σου· /
πολλοὺς γὰρ ἐπλάνησεν τὰ ἐνύπνια, / καὶ ἐξέπεσον ἐλπίζοντες ἐπ'
αὐτοῖς. ("Vanas y falsas son las esperanzas para el carente de inteligencia, y
los ensueños dan alas a los insensatos, como quien trata de agarrar la sombra o
perseguir al viento, así es el apegado a los ensueños. (...) Adivinaciones,
agüeros y ensueños son cosas vanas, como lo que se imagina el corazón de mujer
aquejada del dolor del parto. Si no son enviados por el Altísimo, no entregues tu
corazón a su examen. Pues a muchos llevaron a error los ensueños, y cayeron
confiando en ellos").

§ 11. El ensueño como símbolo de lo efímero

En la literatura sapiencial y profética aparece el sueño como símbolo de lo transitorio o de la ilusión. Así encontramos en el libro de *Job* 20, 8 una comparación del triunfo y la alegría del malvado con el sueño, como algo pasajero y fugaz:

ὥσπερ ἐνύπνιον ἐκπετασθὲν οὐ μὴ εὔρεθῇ / ἔπτη δὲ ὥσπερ φάσμα
νυκτερινόν ("Como ensueño que escapa volando, no será encontrado / Voló como
aparición nocturna").

En *Eccl.* 5, 2 encontramos una explicación de los ensueños como resultado de las preocupaciones del día:

ὅτι παραγίγνεται ἐνύπνιον ἐν πλήθει περισπασμοῦ ("Porque el ensueño se
produce con la abundancia de las preocupaciones nacen los sueños").

En *Isaías* 29, 7 se compara a la turba de los enemigos con el polvo y la paja y a continuación con los ensueños, como símbolo de lo insignificante y lo efímero:

καὶ ἔσται ὡς ὁ ἐνυπνιαζόμενος ἐν ὕπνῳ ὁ πλοῦτος τῶν ἐθνῶν πάντων, ὅσοι ἐπεστράτευσαν ἐπὶ Ἀριηλ, καὶ πάντες οἱ στρατευσάμενοι ἐπὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ πάντες οἱ συνηγμένοι ἐπ' αὐτήν καὶ θλίβοντες αὐτήν. Καὶ ἔσονται ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ πίνοντες καὶ ἔσθοντες, καὶ ἐξαναστάντων μάταιον αὐτῶν τὸ ἐνύπνιον, καὶ ὃν τρόπον ἐνυπνιάζεται ὁ διψῶν πίνων καὶ ἐξαναστὰς ἔτι διψᾷ ("Y será como el que tiene un sueño la riqueza de todos los pueblos que lucharon contra Ariel y todos los que combatieron contra Jerusalén y todos los que se reunieron contra ella y la oprimieron y serán como los que beben y comen en sueños y al levantarse les salió vano el ensueño y de la misma manera que sueña que bebe el que tiene sed y sigue teniendo sed al levantarse").

También en los *Psalmos* (73, 20 y 90, 5) encontramos una concepción de los ensueños como algo fugaz, sin consistencia, que desaparece sin dejar rastro.

§ 12. Las pesadillas y el temor de Dios

Por último tenemos que mencionar el fenómeno de las pesadillas. Ya hemos visto en los ensueños divinos la relación entre los ensueños o visiones nocturnas y el terror que pueden producir en el soñador en el pasaje del ensueño de Jacob en Betel (*Gen.* 28, 16-17), cuando al despertarse dice que tuvo miedo, aunque puede más bien interpretarse como temor de Dios. En otro pasaje, en el libro de *Job* 33, 14-17 se nos habla de Dios enviando ensueños a los hombres y causándoles terror para enderezar el camino de sus vidas.

Encontramos más alusiones a los ensueños terroríficos también en el libro de *Job* 4, 12-16:

φόβοι δὲ καὶ ἡχὴ νυκτερινή ἐπιπίπτων φόβος ἐπ' ἀνθρώπους / φρίκη δέ μοι συνήντησεν καὶ τρόμος καὶ μεγάλως μου τὰ ὀστᾶ συνέσεισεν ("Los temores y el ruido nocturno es el temor que cae sobre los hombres, me dio un escalofrío y el temblor sacudió grandemente mis huesos").

Igualmente lo encontramos en *Job* 7, 13:

ἐκφοβεῖς με ἐνυπνίοις καὶ ἐν ὁράμασίν με καταπλήσσεις ("En sueños tú me

atemorizas, con visiones me aterras").

Estas concepciones del ensueño psicológico y la poca importancia que se les da, dada su escasa aparición, parecen insinuar que los autores de las Escrituras utilizaron el ensueño como recurso literario y no como reflejo de su experiencia.

IV. Conclusión

Después de examinar los pasajes de las Escrituras que nos narran ensueños o nos transmiten opiniones sobre ellos, podemos resumir las creencias de Israel en los siguientes puntos:

- Se puede considerar la existencia del ritual de incubación en la religiosidad popular reflejado levemente en las Escrituras.

- El tipo de ensueños típicamente judío es el oráculo o χρηματισμός y los ensueños de tipo alegórico son la herencia de creencias de otros pueblos. Los ensueños forman parte de la ejecución de los planes de Dios y son uno de los medios de comunicación de Él con su pueblo elegido. Como recurso literario contribuyen al desarrollo de la historia que se narra.

- Los ensueños como fenómeno psíquico no tienen el menor interés para los judíos, lo que habla a favor de la concepción de estos como recurso literario, no como eco de una experiencia.

CAPÍTULO 10

MODELOS VETEROTESTAMENTARIOS PARA LA CLASIFICACIÓN FILONIANA

En este capítulo queremos presentar un análisis de los textos del Génesis que contienen visiones somniales, y que han sido o podrían haber sido objeto para el comentario filoniano. A pesar de que en nuestras conclusiones recogeremos el pasaje de la visión de Isaac, no la incluimos aquí, por no ser considerada como un ensueño, sino como una visión en la vigilia. Incluimos los ensueños tanto de los patriarcas como de otros personajes en el primer libro de Moisés²⁵.

I. Abraham

§ 13. El sueño de Abraham (*Gen.* 15)

En este capítulo dominan dos temas teológicos, la promesa y la alianza. Se trata de la alianza entre Yahvé y Abraham y este sueño representa su confirmación. El Señor exige en primer lugar un sacrificio a Abraham. Éste debía llevarle una ternera, una cabra, un carnero, todos de tres años y una tórtola y una paloma. Partió todos los animales menos las aves por la mitad²⁶. Cuando se puso el sol cayó sobre Abraham un sueño profundo y le envolvió una oscuridad terrorífica. El Señor le dijo (15, 13-

²⁵ Nos basamos para este análisis sobre todo en Andreas Resch, *Der Traum im Heilsplan Gottes*, Freiburg, 1964, al cual no citaremos de continuo. Los demás autores los citaremos a pie de página.

²⁶ cf. supra este mismo cap. § 4. sobre el ritual de incubación.

16):

"Has de saber que tu descendencia será extranjera en una tierra no suya, y estará en servidumbre, la oprimirán por cuatrocientos años; pero yo juzgaré al pueblo que los esclavizará, y saldrán de ahí después con mucha hacienda; pero tú irás a reunirse en paz con tus padres, y serás sepultado en buena ancianidad. A la cuarta generación volverán acá, pues todavía no se han consumado las iniquidades de los amorreos"²⁷.

Cuando se puso el sol, apareció entre densísimas tinieblas una hornilla humeante y una llama de fuego, que pasó por entre los animales partidos.

Por la primitiva y original descripción de la visión de Yahvé y su transcendencia sagrada, se ve en este pasaje uno de los más antiguos y proféticos del Génesis.

Abraham cae en un profundo sueño, terror y oscuridad. Este terror, provocado por la cercanía de una fuerza sobrenatural, es la conmoción del alma, necesaria para visiones y éxtasis. La profunda oscuridad hace desaparecer el sentido del alma y el contacto con la realidad.

Cuando Abraham, por la alianza con Yahvé, había preparado los animales y el sol empezaba a ponerse, ve con terror que empieza a perder el sentido y todo se le oscurece. Su espíritu, sin embargo, establece contacto con lo numinoso y despierta en un nivel superior de consciencia.

En la oscuridad aparece el hornillo y el fuego. Se ha buscado una interpretación a este hecho. Según Gunkel²⁸, esta teofanía, que presenta a Yahvé como un dios del fuego²⁹, extendiendo su majestad en la oscuridad de la noche, nos demuestra que en la más antigua creencia de Israel, era el

²⁷ Las traducciones de la Biblia en este capítulo son de la *Sagrada Biblia*, versión directa de las originales por Eloy Nacar Fuster y Alberto Colunga, B.A.C. Madrid, 1966.

²⁸ "Die Urgeschichte und die Patriarchen", SAT I 1, Göttingen 1921, pp. 181-182. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle, 1906, pp. 69ss.

²⁹ Teofanía en forma de fuego encontramos en Ex. 3, 2 (fuego en la zarza) y 13, 21 (Dios en forma de columna de fuego guía al pueblo hacia el Mar Rojo).

dios del Volcán. Hoberg³⁰, sin embargo, opina que el fuego y el humo forman parte de la ofrenda, aunque no encontramos testimonio de un ritual en el que se pase fuego entre las mitades de la víctima sacrificial, aunque sí las partes de la alianza.

Cornelius a Lapide (=von Stein)³¹ ve aquí una representación del ritual de la servidumbre en Egipto y en general en Oriente. El soberano prometía protección y el vasallo se comprometía con un juramento, al que a veces añadía una imprecación. Ambos se sentaban juntos a la mesa y compartían un mismo banquete. La inmolación de los animales simbolizaba el castigo del vasallo en caso de infidelidad. Dios, representado en la ceremonia por el horno humeante y la antorcha de fuego, se comprometía a mantener la promesa con Abraham y sus descendientes. Encontramos un ejemplo de esta simbolización del castigo, en este caso al señor, no al vasallo, dentro de las Sagradas Escrituras en Jer. 34. 18, a propósito de un compromiso de liberación de los esclavos a los siete años de su posesión:

"Y aquellos que han faltado al compromiso, que no han cumplido los términos del compromiso que aceptaron ante mí, los voy a dejar como el novillo que cortaron en dos y por entre cuyas dos mitades pasaron".

Esta ceremonia de alianza, aparte de como ritual de vasallaje, se encuentra de manera similar también en otros pueblos³². Efectivamente, J.G. Frazer³³ nos presenta una serie de paralelos, entre otros, en Grecia³⁴ y Roma, de sacrificios de juramento. Para el significado del ritual hay dos

³⁰ *Die Genesis: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch*, 1, Freiburg, 1908, p. 172.

³¹ *Comm. in Scripturam*, Paris, 1868, p. 205.

³² I. Henninger "Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres". *Biblica* 34 (1953), pp. 344-353.

³³ *Folk-lore in the Old Testament. Studies in comparative religion legend and law*, vols. I-III, London, 1918, vol. I, pp. 391-428.

³⁴ Dycitis Cretensis, *Bellum Trojanum*, I 15: Agamenón hizo a los griegos jurar enemistad a Príamo, pasando entre las mitades de un verraco. Demóstenes, *Or.* 23 p. 642, cita un juramento apoyándose sobre las piezas de la víctima. cf. también Paus. III 20, 9 y V 24, 9.

explicaciones: 1) la teoría de la retribución, es decir, se representa el castigo que recibirá el transgresor de la alianza³⁵ y 2) la teoría sacramental de la purificación³⁶. W.R. Smith³⁷ propone el significado sacramental del rito. Frazer concluye que el sacrificio de Abraham está constituido por las dos partes, que son complementarias: el sacrificio de las bestias y su escisión representan la retribución y el paso por entre las mitades, la purificación.

Pero, si consideramos la hornilla humeante una manera de teofanía, ¿podemos pensar que el Señor al pasar entre las mitades se esté purificando? Más bien creemos que se trata de una forma de juramento, o si se trata de la purificación, el acto ritual ha perdido el significado.

Por lo dicho, se puede deducir que el ensueño de Abraham no es un sueño de incubación, ni el sacrificio de los animales forma parte de un ritual de este tipo, aunque está relacionado con la visión onírica, en cuanto que alianza o pacto, pero en otro plano.

En cuanto al significado del sueño, hemos de ver en él una garantía de la alianza de Dios con Abraham y de la promesa de la tierra.

Como fenómeno psicológico, se podría pensar que el sueño de la alianza es una especie de estado de trance. Pero se habla literalmente de un sueño profundo, de un sueño natural, y la visión de la alianza es una visión onírica. No es un trance.

§ 14. Abraham en Filón de Alejandría

Filón de Alejandría escribió dos tratados sobre este patriarca. Uno, de ellos es *De Abrahamo*, en que trata las leyes no escritas de la Naturaleza y su perfección, para luego presentar las leyes de Moisés y las virtudes de

³⁵ Apoyada por Livio I 24 y Homero II. III 292.

³⁶ Apoyado por un ejemplo de un rito semejante de purificación en Beocia (Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 3) y una purificación del ejército en Macedonia (Livio XV 6 y Apolodoro, *Bibl.* III 13, 7. También tenemos un paralelo en las prácticas árabes en el Moab. Se podría considerar un antiguo ritual semita si pensamos que el Moab pertenecía antiguamente a Israel y los árabes son también de la rama semita.

³⁷ *Religion of the Semites*, London, 1894, p. 48.

los patriarcas. Después de este preludio, se centra en Abraham. En primer lugar (60-207) trata la piedad de Abraham, su relación con Dios y después (208-276) su posesión de las cuatro virtudes cardinales estoicas: justicia, fortaleza, prudencia y templanza.

Este tratado es un epítome de la doctrina filosófica de Filón, incluyendo su visión de Dios, los intermediarios entre Dios y el hombre, que son tres (*Gen.* 18, 2), Logos, el Poder de la Creación y el Poder de la Autoridad) y la capacidad del hombre de llegar a Dios. La clase inferior de hombre es aquel que no alcanza a comprender que el mundo ha sido creado por Dios. La Creación es un Poder, una faceta de Dios. Dios aparece como Θεός, el Dios creador. Otros hombres reconocen a Dios que gobierna el mundo. Es Κύριος. Estas dos categorías de hombre están en el mundo sensible, en el dominio de la mera percepción. Los hombres que poseen la capacidad de alcanzar el mundo inteligible para encontrarse con el Divino Logos, son de una categoría superior. Este es el más alto límite al que puede llegar el hombre hacia Dios. Abraham fue el primer hombre que reconoció la existencia de Dios, simbólicamente representado por su viaje de Ur o Caldea, centro de la astrología, a Jarán, donde descubrió, por medio de la razón, el Divino Logos. De este viaje hemos hablado en el capítulo de alegoresis.

En *De Migratione Abrahami*, dentro de las Alegorías de la Ley, trata precisamente el viaje de Abraham (*Gen.* 12, 1-3). En ninguno de estos dos tratados comenta el ensueño de Abraham. Este aparece en otro tratado, *Quis rerum Divinarum heres sit*, que recoge el *Gen.* 15, 2-18.

El tipo de ensueño entra dentro de la primera categoría de Filón, una revelación llevada a cabo por Dios mismo, pero la segunda parte del ensueño tiene importantes componentes simbólicas. Massebieau³⁸ quiso demostrar que los únicos ensueños que concordaban con esta primera categoría son el de Abimelec (*Gen.* 20, 3-7) y el de Labán (*Gen.* 31, 24). Sin

³⁸ *Le classement des oeuvres de Philon*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses Paris 1889, pp. 1-91.

embargo, como demostraremos más adelante (parte VI), no estamos en absoluto de acuerdo con esta afirmación, puesto que Filón consideraba sumamente importante en esta categoría de ensueños que el alma del soñador estuviera perfectamente purificada, y por tanto fuera digna de tener esta visión de Dios. El patriarca que hemos considerado el más adecuado para ser el centro de la alegoresis filoniana en el libro perdido del *De Somniis* es Isaac. Pero puede pensarse que Filón comentara estos dos ensueños con respecto a la intervención de Dios en casos de extrema necesidad. Puesto que es imposible confirmar nada por falta de material, es absurdo extenderse más en esto.

§ 15. El ensueño de Abimelec (*Gen. 20*)

En Guerar, Abraham dice que Sara es su hermana. Entonces, el rey, conmovido por su belleza, la hace traer ante sí. Pero antes de haberla tocado, Dios se le aparece en sueños para advertirle:

"Mira que vas a morir por de la mujer que has tomado, pues tiene marido". Abimelec, que no se había acercado a ella, respondió: "Señor, ¿matarías así al inocente? ¿no me ha dicho él: es mi hermana?, y ¿no me ha dicho ella: es mi hermano?. Con corazón íntegro y pureza de manos hice yo esto".

Dios le hace devolver a la mujer bajo la amenaza de muerte de él y de todos los suyos. De hecho ya había caído sobre la cabeza de Abimelec un castigo, por el que todas las mujeres de su casa habían quedado estériles.

En cuanto a la comunicación que tiene con el Señor, se puede decir que es sólo acústica, no se aparece visualmente. Este tipo de revelaciones divinas pertenecen a una época avanzada de la religión de Yahvé, pues el antropomorfismo ya había quedado atrás. Pero este tipo de aparición no es nuevo. La figura onírica de Dios es de los más antiguos tipos de aparición divina.

La amenaza de Dios a Abimelec es definitiva. Es el castigo contra el adulterio que existía en las leyes de otros pueblos. Pero el castigo no se

debe a que se haya casado, sino que caería sobre él en caso de que no devolviera a Sara. De hecho, Abimelec tiene las manos limpias, aún no la había tocado. Y así le contesta al Señor: "Con corazón íntegro y pureza de manos hice yo esto", porque sabe que Dios tiene mucho en cuenta la pureza del corazón y las manos.

Este sueño, dentro del plan de Dios es una corrección del camino de los patriarcas. No es una guía, sino que tiene la función de reencaminar el curso de su plan y su promesa.

§ 16. El sueño de Abimelec en Filón de Alejandría

En cuanto a su origen y su claridad, coincide con la descripción filoniana de los ensueños de la primera categoría, contenida en el primer libro *De Somniis*. Su procedencia es claramente divina y su claridad es meridiana. Es un pasaje del *Génesis* que queda sin comentar, por lo que se puede pensar que fuera el contenido del primer libro de los ensueños de Filón, perdido para nosotros. Ya hemos dicho que no creemos que este ensueño pueda haber sido objeto de comentario para Filón.

II. Jacob

§ 17. La segunda categoría de ensueños divinos

El libro I del tratado *De Somniis* contiene la segunda categoría de ensueños divinos, en que nuestro espíritu, cuyo movimiento coincide con el del Espíritu del Universo (νοῦς τῷ τῶν ὅλων), parece poseído e inspirado por la divinidad y así es capaz de recibir conocimiento de cosas venideras. Es la tercera categoría de Cicerón-Posidonio (*Div.* I, 64), el *oraculum*. Para ilustrar esta clase de ensueños, Filón toma como ejemplo el ensueño de Jacob³⁹. Vio una escalera (κλίμαξ οὐρανοῦ) que, apoyándose

³⁹ Gen. 28, 12-1.

en la tierra, tocaba con su cima en el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles del Señor. Arriba estaba el Señor. Le habló y le prometió a Jacob y a su descendencia la tierra sobre la que descansaba y que se extendería hacia Oriente y Occidente, al Norte y el Sur. Le prometió estar con él siempre y guardarle y no abandonarle hasta que se cumpliera lo que le había prometido. Filón, antes de pasar al análisis del ensueño, analiza en un preludio los elementos previos al mismo.

§ 18. Preludio al sueño de la Escalera.

Pese a que hemos tratado el contenido de este preludio ya previamente, queremos recordarlo brevemente aquí:

Esta visión está precedida de una introducción (6-132) indispensable para la comprensión de la misma⁴⁰. Salió Jacob del Pozo del Juramento y se dirigía a Jarán. En el camino paró a pasar la noche. Tomó una piedra, se la puso por almohada y se durmió.

(11) Filón encuentra tres dificultades en este pasaje: Qué es el Pozo del Juramento (τὸ τοῦ ὅρκου φρέαρ); qué es Jarán y por qué al salir del pozo en cuestión llega a Jarán; cuál es el lugar que encuentra y por qué.

El pozo para Filón es el símbolo de la sabiduría, σύμβολον ἐπιστήμης. Es profundísimo y sin límite, difícil de alcanzar, tras muchos y penosos esfuerzos. Pero los confines del saber son, no sólo difíciles, sino imposibles de alcanzar.

Se llama este pozo del Juramento porque por medio de éste, las cosas inciertas se vuelven ciertas y las que son increíbles adquieren credibilidad. De esto se deduce que la sabiduría es de naturaleza ilimitada e infinita.

El siguiente punto es analizar por qué la gente de Abraham y de Isaac cavó cuatro pozos⁴¹ y el cuarto recibió el nombre de Juramento. Se

⁴⁰ Gen. 28, 10-1.

⁴¹ Gen. 21, 25; 26, 19-23.

trata de una comparación con todo el Universo. De los cuatro pozos, el cuarto, el del Juramento, está fuera de nuestro poder de comprensión, lo mismo que el cielo, que es la cuarta región cósmica, entre la tierra, el agua y el aire, que son comprensibles para el hombre. Lo mismo ocurre con la conformación humana, cuya cuarta parte es también incomprensible, el alma lo mismo que el cielo. El cielo es incomprensible porque no nos envía ningún signo que nos pueda aclarar su naturaleza⁴².

(25) Ocurre de manera semejante en el hombre. Las partes esenciales de nuestro ser son: el cuerpo, los sentidos, la palabra y el alma. Tres de ellas, las tres primeras, no presentan ninguna dificultad de comprensión. El cuarto de los principios, la inteligencia soberana, ὁ ἡγεμὼν νοῦς, no es en cambio comprensible. Es incorpórea. No se conoce su naturaleza, si entra en nuestro cuerpo al nacer, ni si después de la muerte se apaga y descompone con el cuerpo o si es incorruptible, ni si tiene un lugar asignado, como la cabeza o el corazón.

(33) Siempre es el cuarto elemento el que se nos escapa. Por ello, en la Sagrada Escritura, el cuarto año se considera santo y loable, ἄγιον καὶ ἀνετὸν.

(35) El hombre recibió el alma para poder orar. Es un privilegio que ha recibido frente a las otras criaturas, el de la adoración del Ser, y el cielo, por su parte, crea constantemente una melodía, produciendo, gracias al movimiento de los cuerpos, una armonía perfecta. El cielo, el arquetipo de los instrumentos musicales, fue ajustado con precisión únicamente para dar un acompañamiento musical a los cánticos elevados a la gloria del padre del Universo (37).

(40) Después de aplicar el espíritu a cada parte del Universo, tierra, agua, aire y cielo, el hombre, en las tres primeras sólo encuentra injusticia (ἀδικία), odio (ἔχθρα) y amplio espacio (εὐρυχωρία) (Gen. 26, 20-22). En el cielo, en cambio, no encontraron nada comprensible.

⁴² Para las posibles fuentes de este pasaje P. Wendland "Eine doxographische Quelle Philons" *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1897, p. 1074.

(41) Jarán es la metrópolis de los sentidos (μητρόπολις τις αἰσθήσεων). Con esta simbología y la del pozo del Juramento del mundo inteligible, hace una exposición de su teoría del conocimiento, para con ello explicar el viaje a Jarán de Jacob.

(55) Ir a Jarán en espíritu es hacer una introspección de nosotros mismos y abordar una filosofía vital y la más conveniente al hombre: hallar lo que es la percepción y como se realiza cada función, es el "Conócete a ti mismo", γνῶθι σαυτόν. A esto lo llaman los hebreos Teraj (Θάρρα) y los griegos Sócrates. Tras el conocimiento propio hay que llegar al desconocimiento propio para llegar al conocimiento de Dios.

(61) Jacob llegó a "un lugar". Puede significar tres cosas, un lugar material, la Palabra Divina (el texto de la Biblia parece sugerir a Filón la noción platónica de τόπος νοητός) o el propio Dios. Dios es un lugar, por no estar contenido en nada y está aparte de toda creación. (70) Jacob encuentra la Palabra de Dios.

Sobre la localización de las ideas, Platón habla de un ὑπερουράνιος τόπος (*Phd.* 247c), algún lugar alrededor del mundo. Filón se opone sin argumentos precisos en *Opif.* 4,17. Es ilegítimo pensar que las ideas existen en algún sitio. En *Opif.* 5, 20, dice que el mundo de las ideas no tiene otro lugar que el Divino Logos. El Logos es el lugar del mundo inteligible y de las ideas de que consiste este mundo inteligible.

En este pasaje habla alegóricamente del Logos como un lugar, a partir de Aristóteles (*An.* III, 4, 429a, 27-28. La νοητικὴ ψυχὴ es un lugar de formas, de manera que las formas están en el alma o las facultades del alma son idénticas a las formas, o que el νοῦς es εἶδος εἰδῶν. El mundo inteligible es el contenido del Logos, así como para Aristóteles las formas son el contenido de la mente. La utilización de τόπος como apelación de Dios aparece en el judaísmo Palestino, pero no en la filosofía griega. Filón da tres razones: - contiene cosas pero no es contenido por nada; - a Él huyen todas las cosas en busca de refugio; - Él mismo es el espacio para sí. Esto coincide con la descripción de τόπος en la filosofía griega: Aristóteles,

(*Phys.* IV, 4, 210b, 34, 211a, 3) dice que lugar es lo que contiene lo que es del lugar y no es parte de las cosas. En G. C. (II, 8, 335a, 20-21) dice que cada elemento tiende por naturaleza a su propio lugar.

(72) Jacob en este lugar se encuentra con las ideas, porque el sol estaba puesto, y no el sol visible, sino la luz suprema de Dios invisible. Dios es el arquetipo de la luz, de cualquier otra luz. El sol es también una metáfora de la mente del hombre, porque dirige y domina al cuerpo como los rayos del sol. (79) Moisés llama también alegóricamente sol al conocimiento sensible, porque muestra los objetos al entendimiento. Cuando sale el sol, las cosas de la tierra están iluminadas y las del cielo oscurecidas, a la manera que en el hombre, cuando los sentidos están encendidos las formas de conocimiento celestiales desaparecen. Cuando los sentidos se oscurecen, el alma se vuelve pura.

(85) El tercer sentido de "sol" es la Palabra de Dios. Cuando llega hasta nuestra naturaleza terrestre, aporta ayuda y socorro a los virtuosos, y a los enemigos de la virtud la ruina. (87) En un cuarto sentido, el "sol" designa al Gobernador del Universo, a ὁ τῶν ὅλων ἡγεμῶν, a través del cual se ven los pecados, que no se le escapan. Para eso brillan los rayos del "sol" de Dios, para que queden manifiestos los actos ocultos de la injusticia.

(92) Exégesis de Ex. 22, 26-27. Si tomas el manto de tu vecino, devuélveselo antes de que se ponga el sol, porque es la cubierta única de su vergüenza. Incluso el más pobre debe cubrir las partes secretas de su naturaleza, τὰ ἀπόρρητα τῆς φύσεως. Por la noche no se debe dormir sin ropa. El manto es símbolo de pensamiento y habla. Es un don de Dios, el habla racional, que sirve como arma de defensa, para proteger cualquier cuestión de vergüenza o reproche. De esa manera, la ignorancia es una vergüenza y la cultura y el saber es un κόσμος οἰκέτης. Los desórdenes de la mente deben ser restablecidos antes de que se ponga el sol.

(120) La piedra de Jacob. En este pasaje, Filón hace la distinción entre los que viven en la virtud y los que viven en la molicie y la ambición,

anulando así la facultad de razonar. Es una crítica al sibaritismo y la suntuosidad, para elogiar la austeridad, la prudencia, abstinencia y moderación.

(127) El "lugar" sagrado está lleno de palabras incorpóreas, que son las almas inmortales. El amante de la virtud toma una de ellas, que ocupa el lugar de la cabeza en el cuerpo, para dormir sobre ella. Esta le acepta como un alumno y le da una fuerza irresistible. Llega al límite de lo bueno y lo bello.

§ 19. El sueño de la Escalera (*Gen. 28, 10ss*)

"Salió, pues, Jacob de Berseba para dirigirse a Jarán. Llegó a un lugar donde se dispuso pasar la noche, pues el sol se ponía ya, y tomando una de las piedras que en lugar había, la puso de cabecera y se acostó. Tuvo un sueño, en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yahvé, que le dijo: "Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será ésta como el polvo de la tierra y te ensancharás a occidente y a oriente, a norte y mediodía, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. Yo estoy contigo. Te bendeciré adondequiera que vayas, y volveré a traerte a esta tierra, y no te abandonaré hasta cumplir lo que te digo". Despertó Jacob de su sueño, y se dijo: "Ciertamente está Yahvé en este lugar, y yo no lo sabía"; y atemorizado, añadió: "¡Qué terrible es este lugar! ¡No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos!". Levantóse Jacob bien de mañana, y tomando la piedra que había tenido de cabecera, la alzó, como memoria, y vertió óleo sobre ella. Llamó a este lugar Betel, aunque la ciudad se llamó primero Luz".

Jacob hace un alto en el camino, en su viaje a Jarán, en "cierto lugar". De qué lugar se trata no queda expresado. Se trata de un lugar santo. Como ya hemos visto, Betel era un antiguo santuario cananita⁴³, y

⁴³ Como santuario tenemos noticias de Betel en el Antiguo Testamento: Jeroboam instituyó el culto de uno de los dos becerros de oro que él había hecho dioses de Israel (*I Reg. 12. 28-33*) Sobre la importancia y prosperidad del santuario tenemos noticia en *Amós* (7, 13; 9, 1; 3, 14; 4, 4-5; 5, 4).

esta consagración es como una readopción de este lugar, sacro desde muy antiguo. Algunos han querido ver a Jacob durmiendo en el centro de un círculo de monolitos⁴⁴. En la narración no se explica que la piedra que después ungirá Jacob sea sagrada desde el principio. Al contrario, a través del sueño Dios llama a Jacob para que por medio de esta piedra proclame la santidad del lugar. Los monolitos sagrados eran normales entre los cananitas y los hebreos, fueron después prohibidos y se ordenó su destrucción, por ser elementos paganos⁴⁵. También es general la costumbre de ungir una piedra a la que se rinde culto con aceite. Para Frazer es natural pensar que en Betel se rendía culto a una piedra a la que se ungía con aceite desde tiempos inmemoriales, pues se la consideraba morada de Dios. Incluso es posible que hubiera otros 'Beteles' en Canaan. El nombre 'Betel' aparece aplicado comúnmente a piedras sagradas: los griegos tomaron del hebreo el término *βαιτύλος* o *βαιτύλιον* para designar piedras redondas y negras⁴⁶ que tenían un alma⁴⁷ y que daban oráculos⁴⁸. La estela de Betel fue la típica 'masseboth', normal en todos los santuarios cananeos y protoisraelitas.

En cuanto a la simbología de la escalera, es interesante compararla, entre otras culturas con los *ziggurats*, o torres escalonadas babilonias. La idea de la escalera representa el anhelo del hombre de elevarse hacia el cielo. -las ideas esenciales que engloba son: ascensión, gradación, comunicación entre los diversos niveles de verticalidad⁴⁹. Ello explica también la sacralidad de las montañas y a su vez la búsqueda del contacto con la divinidad por medio de la elevación. De hecho, en muchas culturas tienen el mismo papel de conector una cuerda, una estaca, un árbol o una montaña. Por esta conexión con los cielos, en estos *ziggurats* babilonios, el

⁴⁴ Frazer, *op. cit.* vol. 2, p. 41.

⁴⁵ cf. Ex. 23, 24; 34, 13; Lev. 26, 1; Deut. 7, 5; 16, 22.

⁴⁶ Plinio, *Nat. Hist.* 37, 135.

⁴⁷ Filón de Béblos, en Eusebio PE I 10, 18.

⁴⁸ Damascio, *Vita Isidori*, 203.

⁴⁹ J. E. Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, 1991, pp. 186-88.

último piso simbolizaba el cielo como sede de la divinidad.

La figura de la escalera celestial también aparece en otros contextos culturales. Por ejemplo, entre los egipcios, el alma de los muertos subía al cielo por medio de una escalera⁵⁰. Esta creencia bien puede ser una influencia babilonia. Pero es una cuestión muy difícil de limitar, y por tanto, tampoco la visión de Jacob está necesariamente relacionada o influida por la religión babilónica.

La subida y bajada de ángeles por la escalera no se ha de poner en relación con las procesiones religiosas por las escaleras de aquellos templos, sino que son los numerosos servidores y mensajeros de Yahvé, cuyo trono culmina la susodicha escalera.

Los ángeles que bajan son los mensajeros del Señor, que traen las órdenes del Altísimo y los que suben son los mensajeros de los hombres, que llevan al Señor sus ruegos y plegarias. Por tanto, el cielo, como sede de la divinidad no está absolutamente separado de la tierra⁵¹.

§ 20. Elementos Yahvistas y Elohistas en el sueño de la Escalera

Una vez examinados en su totalidad los elementos del ensueño, expondremos la diferente fuente que tiene cada uno en las revisiones del texto bíblico por Elohistas y Yahvistas⁵², llamados así por su manera de nombrar a Dios. La tradición Elohista estaba más influida por la cultura

⁵⁰ A. Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1937, p. 332 y 356.

⁵¹ En el análisis psicológico de Jacob en el momento de la visión Andreas Resch (*op. cit.* p. 73) llama la atención sobre la importancia del momento que estaba viviendo, huyendo de su hermano Esaú, al que había "arrebataado" la bendición paterna por medio de un engaño con la ayuda de su madre, Rebeca (*Gen.* 27, 28-9). Por esta bendición, Jacob tendría la supremacía sobre su hermano, que quiere vengarse matándole, como advierte Rebeca en *Gen.* 27, 42. Jacob necesita por tanto la bendición de Dios, porque de lo contrario no le queda esperanza. En la escalera al cielo queda reflejado su anhelo de protección divina. Junto a este reflejo del momento vital de Jacob aparece también una anunciación real del futuro. Pero nosotros nos adherimos a la opinión de Oppenheim (*op. cit.* p. 185), quien dice que en estos ensueños no se puede pretender ver la representación de estados psicológicos del soñador.

⁵² J. Delorme, "A propos du songe de Jacob" en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Toulouse, 1961, pp. 47-54.

antigua, arraigada más fuertemente en el norte, mientras que la Yahvista estaba enraizada en el sur. En cuanto al tema de los sueños, vemos que la corriente Elohísta prefiere entender los mandatos divinos y promesas enviados a los hombres por vía de los sueños, por un mensajero de Dios.

Se atribuye a la tradición Elohísta la visión de la Escalera, por rehuir esta tradición habitualmente de las representaciones antropomórficas de Dios y reducir al mínimo los contactos de Dios con la tierra. Por tanto, lo que hace esta visión es enfatizar la transcendencia divina y al representar a los ángeles como mensajeros evita el contacto directo de Dios con los hombres.

La interpretación de Betel como 'casa de Dios y puerta del cielo' es también Elohísta, por considerarse el lugar por el que Dios manda a sus ángeles o mensajeros a los hombres. La estela de Betel también pertenece a esta tradición, que la explica como conmemoración de una manifestación divina, no como una condenable representación de Dios.

De la tradición Yahvista son los elementos esenciales: se respeta el interés tradicional y los orígenes del santuario de Betel. Según esta tradición, la fundación del santuario se remonta a Abraham (*Gen.* 12, 8 y 13, 3-4), pero no intenta armonizar los dos pasajes. La promesa pertenece a la más antigua tradición bíblica, sin embargo es Yahvista la elaboración del texto bíblico sobre esa idea. Los rituales y la estela no han llamado la atención de esta tradición.

Estas tradiciones se fundieron en la narración que tenemos hoy: más centrada en la promesa (Y) y sacrificando el interés cultural (E), pero en la teofanía toma la tradición Elohísta, más depurada. En estas dos tradiciones vemos la explicación del problema que se plantea al intentar clasificar este ensueño como teorematizado con elementos alegóricos. Por tener elementos mixtos, no es un ejemplo bueno para ninguna de las dos clases.

§ 21. Análisis de Filón del sueño de la Escalera: demonología.

(133-145) La escalera es simbólicamente en el Universo, el aire, cuya base es la tierra y la cabeza es el cielo. El aire es la residencia de las almas incorpóreas. Las almas descienden a cuerpos mortales, se unen, y otras ascienden de acuerdo con números y períodos naturales. De estas, algunas echan de menos la vida terrena y vuelven. Otras salen volando de la cárcel del cuerpo y huyen para siempre. Otras son perfectas y puras, de más alto y divino temperamento.

Este pasaje es idéntico a *Gig.* 2-4 y *Plant.* 1-6, en que se descubren trazas de una sola corriente de pensamiento, de influencia platónica contaminada de ideas estoicas. Según la fuente pagana utilizada por Filón, las almas desencarnadas se reparten en dos categorías fundamentales: las almas humanas y los demonios. Se completa la subdivisión de las almas humanas en dos subcategorías, las almas que no pueden deshacerse del lazo corporal y se convierten en seres terrestres y las que pueden alcanzar el cielo.

Este pasaje de *Somn.* resume un pasaje del *Fedro* (248c-249b), en que Platón distingue entre las almas los acompañantes de Dios, que, por un periodo entero, quedan sin salir del cuerpo y corresponden a nuestros ángeles. El alma filosófica, después de tres mil años, deja definitivamente el cuerpo y las otras almas que llegan al cuerpo. De esto hablaremos más adelante, en el capítulo 18, cuando analicemos más detalladamente la doctrina del Logos y la angelología filoniana, en relación con la mística, centro de la filosofía de Filón.

§ 22. La Escalera

En el hombre la Escalera es el alma. A sus pies está el conocimiento sensible, la αἰσθησις y en su cabeza está el espíritu puro, ὁ καθαρῶτατος νοῦς. Por él suben y bajan las palabras divinas que lo desconectan de lo

terreno y dan nueva vida al alma. Son los Poderes Divinos.

(153) Los asuntos del hombre se parecen a una escalera, por su curso irregular. Unos hombres se arruinan completamente, mientras otros suben.

Dios está sentado en lo alto de la Escalera, por encima de almas, cuerpos, tierra, por encima de todo. Al que sueña le dice "Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac" (*Gen.* 28, 13). El alma que se esfuerza consigue el don de tener a Dios de acompañante: Ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ.

La visión de Dios es el objetivo del judaísmo de Filón. Su uso de la filosofía está dirigido a explicar la naturaleza de la relación Dios-Universo-hombre. Hay un énfasis en la trascendencia de Dios y por ello una necesidad de crear un puente en el vacío entre el hombre y Dios trascendente, puesto que si se concibe a Dios fuera del mundo, el hombre está solo. La razón de esta trascendencia es que Dios no puede ser la fuente del mal en la tierra. Su existencia es un axioma.

(180) Cuando Dios le dice a Jacob ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, lo que le quiere decir es que el alma dejó el lugar celeste y se introdujo en el cuerpo, como en un lugar extraño, ξένος. El Señor dice que liberará al alma de su prisión y la devolverá a su origen.

§ 23. El mundo sensible y el mundo inteligible

(186) El mundo compuesto de las Ideas, el mundo inteligible, no se puede abordar más que abandonando primero el mundo sensible y visible. El hombre, en su conocimiento de Dios, sólo puede llegar hasta el Logos, la intersección entre dos mundos. El Logos nunca desciende al mundo sensible, sino que el hombre ha de ascender hasta él.

§ 24. El sueño de las cabras manchadas (*Gen. 31,10*)

Jacob ha huido y ha sido acogido por Labán, su tío materno. Jacob se enamoró de su hija, Raquel. La pidió como salario de siete años de servicio. Pero pasado este tiempo, Labán le entregó a su hija Lía, la mayor. Al descubrirlo Jacob, ya era tarde. Tuvo que prestar servicio otros siete años.

Pasado el tiempo, Jacob quiso volverse a su tierra y hacer fortuna para su propia casa. Le propuso un trato a Labán, apartar las ovejas negras y las cabras manchadas para sí. Labán estuvo de acuerdo. Así hizo Jacob un rebaño propio y se enriqueció muchísimo. Decidió entonces huir por dos razones, el deterioro de sus relaciones con Labán y sus hijos y el mandato del Señor de volver a su tierra. Son los dos argumentos que esgrime ante sus esposas para que le acompañen. En estas circunstancias les relata el sueño que tuvo y la revelación y mandato divinos (*Gen. 31, 10-13*):

"Cuando las ovejas entran en calor vi yo en sueños que los carneros que cubrían a las ovejas eran rayados y manchados, y el Ángel de Dios me dijo en el sueño: Jacob; yo le respondí: Heme aquí. Y él dijo: Alza tus ojos y mira: todos los carneros que cubren a las ovejas son rayados y manchados, porque yo he visto todo lo que te ha hecho Labán. Yo soy el Dios que se te apareció en Betel, donde ungiste tú un monumento y me hiciste el voto. Levántate, pues; sal de esta tierra y torna a la tierra de tu parentela".

Jacob recibe una revelación divina⁵³, el Señor le comunica que la razón de su enriquecimiento se debe a que quiere compensarle por lo que le ha hecho Labán. El Señor muestra a Jacob que sigue estando a su lado, es una confirmación de su alianza. Para ello el Ángel le identifica como el Dios de Betel (cf. *Gen. 28*). A continuación, en el mismo sueño, como formando una unidad con lo anterior, viene el mandato de dejar esa tierra.

⁵³ El hecho de que 'alce los ojos' indica que se trata de una visión nocturna y no de un ensueño, según Miller, *op. cit.* p. 403, por razones de terminología.

§ 25. Análisis de Filón

(190) Vemos aquí la Palabra Divina considerada como sueños enviados por Dios, no sólo aquellos que se manifiestan por efecto de la más alta de las causas, sino también los que nos vienen por medio de los Ángeles, sus intérpretes y sirvientes. (191) El Logos divino se dirige a algunos como un rey (βασιλεύς), imperativamente, a otros como maestro, a otros como consejero y a otros a la manera de un amigo persuasivo. (193) Cuando se dirige a la reunión de sus amigos, primero llama a uno de ellos por su nombre, para que presten atención. Jacob es considerado digno y por ello es llamado por el Ángel por su nombre.

§ 26. Simbología del rebaño.

(198) Los machos cabríos y los carneros son símbolo de dos pensamientos perfectos, de los cuales uno vacía el alma de pecados y el otro la nutre y llena de perfecciones. Montan a las ovejas y a las cabras, que son como almas jóvenes y frescas, usando la semilla invisible de las doctrinas de la razón. Esta unión produce una descendencia rica de almas bien dotadas de virtudes perfectas. (201) Los primeros retoños del alma sembrada con esta semilla han de ser completamente blancos.

(203) El artífice de las esferas y del mundo fue el inventor del arte de bordar (ποικιλτική τέχνη), al crear las diferentes especies animales y vegetales, las partes de la tierra y las esferas. (205) Lo mismo ocurre con la sabiduría, que es como un gran bordado, que recoge todas las ramas de la misma. Así los corderos moteados (ποικίλοι) están marcados por la cultura intelectual.

(209) En tercer lugar están los salpicados de ceniza (σποδοειδής βαντοί). Son del tipo de los ποικίλοι, pues agua y ceniza formaron al hombre: son los principios de su existencia.

(214) Ex. 29, 4: Así el Sacerdote, cuando iba a llevar a cabo los servicios públicos, la Palabra Sagrada le hizo en primer lugar salpicarse con agua y ceniza para recordar este principio. Luego se puso una túnica hasta los pies y encima un pectoral bordado, copia de las constelaciones. Hay dos templos de Dios: uno es el Universo visible, en que el gran Sacerdote es el primogénito de Dios, el Logos Divino, el otro es el alma racional, en que el Sacerdote es el Hombre encaminado a la Verdad (215), que tiene por imitación sensible al fiel que recita las oraciones y ofrece los sacrificios transmitidos por nuestros padres: por él se ha de llevar la túnica, réplica del cielo entero. Es el rito que representa la unión del hombre con el Universo. El Gran Sacerdote tiene los dos signos, el moteado (ποικίλος) y el salpicado de ceniza (ραντός). En tercer lugar, el blanco impoluto (διάλευκος) corresponde a la más alta perfección. La túnica blanca del más puro lino es símbolo de incorruptibilidad, de la luz brillante.

(219) El hombre que se ocupa de los asuntos humanos, José, pertenece a la segunda clase, la ποικίλος. Lleva una túnica bordada, con muchas porciones de verdad, pero también de mentira. El hombre de Estado está inmerso en los asuntos públicos. No se purifica según los ritos lustrales de ceniza y agua y es incapaz de llevar una túnica blanca.

(224) ¿Por qué habremos de dejarnos llevar por este vestido bordado de dorados, considerándolo caro y dejarnos atrapar por la seducción de lo visible sin reflexionar? Debemos llevar una túnica bordada, pero de virtud.

§ 27. El lugar de Dios y la estela de Betel.

(227) Expresión "lugar de Dios": Dios se designa por su Logos, para ponerse en contacto con los hombres.

(242) Reflexiones sobre la estela de Betel⁵⁴. La estela es símbolo de

⁵⁴ Aparece en Gen. 28, 18 y Gen. 31, 13.

tres cosas: la estabilidad, la consagración, la inscripción. En cuanto a la consagración, el cielo y la tierra son una ofrenda a Dios y es Él quien ha creado esa ofrenda. Y las almas ciudadanas del mundo y amadas por Dios hacen la ofrenda de ellas mismas, no dejándose distraer por nada mortal que las desvíe de ofrecer su vida incorruptible.

§ 28. El sueño de Labán (*Gen. 31. 24*).

Dentro de la historia de Jacob, nos encontramos este sueño, que no tiene él, sino Labán, su suegro, pero que forma parte de un conjunto, como un eslabón más dentro de un "plan divino". Cuando, por mandato del Señor, Jacob huye de las tierras de Labán con sus propiedades, hijos y mujeres, su suegro le persigue para pedirle cuentas. En el camino, este tiene un sueño (*Gen. 31, 24 y 29*): "Vino Dios en sueño durante la noche a Labán, el arameo, y le dijo: "Guárdate de decir a Jacob nada, ni en bien ni en mal".

Dios mantiene su promesa y compromiso con Jacob. Se aparece a Labán para advertirle personalmente, puesto que las circunstancias lo requieren. No tiene nada de especial, salvo el ser una revelación directa de Dios. Demuestra que el Señor se interpone también en el camino de los hombres.

Filón no trata este ensueño, que, sin embargo, reúne las características de la primera categoría, según Masebieau, como hemos visto más arriba (§ 14). Como el sueño de Abimelec, su procedencia es divina y su claridad meridiana. Pero el alma de Labán no reúne las características necesarias para ser digna de una visión de Dios.

§ 29. El sueño de Jacob en el camino a Egipto (*Gen. 46*)

Después de la historia de José, hijo de Jacob, nos encontramos otro sueño de este. Después de cumplirse el deseo de Dios de que José salvara la

vida de sus hermanos (vid. sueños de José, parte III), entra otra vez Jacob en escena, ya muy mayor y tiene sus dudas en el viaje a Egipto. Una vez en camino, al llegar a Berseba, ofrece sacrificios y experimenta una visión nocturna:

"Dios habló a Israel (=Jacob) en visión nocturna, diciéndole: "¡Jacob! ¡Jacob!"; él contestó: "Heme aquí". Y le dijo: "Yo soy Él, el Dios de tu padre; no temas bajar a Egipto, pues yo te haré allí un gran pueblo. Yo bajaré contigo a Egipto y te haré volver a subir. José te cerrará los ojos".

No queda aclarado por qué tiene tanto miedo Jacob del viaje, pero se puede entender que en la Antigüedad un viaje tan largo y el abandono del hogar no se hacía sin un cierto dolor.

Hace una ofrenda en Berseba. Ehrlich⁵⁵ ve aquí un auténtico ritual de *incubatio*, o sea, una ofrenda hecha esperando una revelación divina en sueños. Pero tanto Resch⁵⁶ como Leibovici⁵⁷ opinan que un ritual de incubación es incompatible con los sueños de Israel. Para ellos tampoco debe de tratarse de una ofrenda de acción de gracias, sino más bien una petición de protección en el viaje y en la tierra extranjera. Nosotros nos atenemos a lo expuesto más arriba con respecto al ritual de la incubación y preferimos mantener la duda con respecto a lo que se esconde en este y otros pasajes análogos.

En cuanto a la diferenciación en este pasaje entre sueño y visión nocturna, lo más probable es que no exista.

Filón tampoco recoge este ensueño en su alegoría. Sin embargo, una vez más, nos encontramos un ensueño de la primera categoría.

⁵⁵ *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, 1953 p. 33: "Die Opfer gehören wesentlich zur Vorbereitung der Inkubation, wie bereits an Hand griechischer Belege gezeigt worden ist. Die Gottheit erscheint denn auch dem Jacob, das Opfer hatte also Erfolg".

⁵⁶ *op. cit.* p. 79

⁵⁷ "Les Songes et leur interpretation à Babylone", *Sources Orientales*, 2, Paris, 1959, pp. 80-81.

III. José

§ 30. La tercera categoría de ensueños: *De Somniis* II, 1-16.

Como ya vimos, esta tercera categoría contiene los ensueños que crea la propia alma, conmoviéndose y agitándose. Son enigmáticas, por lo que requieren la ciencia de la interpretación. Para ejemplificar esta categoría, Filón ha utilizado los ensueños de la historia de José.

Antes de proceder a analizarlos, hace algunas consideraciones preliminares sobre el Bien, la vida virtuosa (Isaac) y el Mal y la vida muelle (José).

(15) José es el representante de la opinión heterogénea y mezclada. En él por un lado están la parte racional de la templanza, que le viene por línea masculina, de su padre Jacob. Sin embargo también presenta la parte irracional de la sensibilidad, que le viene por línea materna de Raquel. Como veremos más adelante, la presentación de José en este tratado es completamente negativa, frente a la que hace del mismo en el tratado *De Iosepho*.

§ 31. El texto bíblico de la historia de José: un cuento popular

El profesor Gunkel⁵⁸, al analizar el texto bíblico de la historia de José, encuentra una estructura típica de cuento popular, insertada en la narración bíblica. Desde su llegada a los calabozos del Faraón hasta su ascensión a gobernador de Egipto encontramos diferentes motivos típicos, y puesto que los elementos y el escenario son egipcios, puede tratarse de una fábula de ese origen.

⁵⁸ "Die Komposition der Joseph Geschichten", *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922), pp. 55-71.

§ 32. Los sueños de las gavillas y las estrellas

La historia de José, hijo de Jacob, comienza en el libro 37 del *Génesis*, con dos sueños, que verán su cumplimiento en el libro 42. Como una composición en anillo, sueños y cumplimiento encierran toda la historia, que contiene a su vez otros sueños.

Estos dos sueños son paralelos, contienen el mismo mensaje, de modo que uno es la confirmación o intensificación del otro. Son los sueños de las gavillas y las estrellas.

Jacob amaba más a José que al resto de sus hijos, y esto provocará en ellos un odio que, como veremos más adelante en *Gen.* 45, se justificará como voluntad de Dios, con la intención de que sus hermanos le vendieran para que llegara hasta Egipto y pudiera luego proteger a su familia en los años de hambre.

El primer sueño, el de las gavillas, es como sigue:

"Tuvo también José un sueño, que contó a sus hermanos y que acrecentó más todavía el odio de éstos contra él. Díjoles: "Oíd, si queréis, este sueño que he tenido. Estábamos nosotros en el campo atando haces y vi que se levantaba mi haz y se tenía en pie, y los vuestros lo rodeaban y se inclinaban ante el mío, adorándole. Y sus hermanos le dijeron: "¿Es que vas a reinar sobre nosotros y vas a dominarnos?". Estos sueños y las palabras de José fueron causa de que le odiaran todavía más".

El otro sueño es el de las estrellas:

"Tuvo José otro sueño, que contó también a sus hermanos, diciendo: "Mirad, he tenido otro sueño, y he visto que el sol, la luna y once⁵⁹ estrellas me adoraban"...Su padre le increpó diciéndole: "¿Qué sueño es ese que has soñado?, ¿Acaso vamos postrarnos en tierra ante ti, yo, tu madre y tus hermanos?".

La objetividad de ambos sueños, como ocurre en todos los de la

⁵⁹ Jacob tuvo doce hijos de cuatro mujeres: de Lía, Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón; de Raquel, José y Benjamín; de Bihlá, la sierva de Raquel, Dan y Neftalí y de Zilpa, la sierva de Lía, Gad y Aser. (*Gen.* 35, 22).

historia de José, muestra que no hay ningún simbolismo mitológico profundo en ellos. Estos sueños casi hablan por sí mismos. Son cuadros mudos, sin palabra alguna, a pesar de que Dios está detrás de ellos. Pero al compararlos con los sueños de Abraham y de Jacob, estos sueños no tienen claro origen divino. Pero precisamente esta carencia de contacto con Dios o de presencia divina permite una doble interpretación: como profecía divina o como proyección de un corazón orgulloso o altivo⁶⁰. Por ellos es reprendido José, como si fueran producto de su ambición, pues el origen divino es en ellos irreconocible. Sin embargo, hay que pensar que si se reconociera la mano de Dios en ellos, no habría nacido la ira y el odio en el corazón de los hermanos de José y la historia no se habría podido desarrollar.

§ 33. El sueño de las gavillas (*Gen. 37, 6-7*)

El sueño resulta clarísimo para los hermanos de José. Lo consideran producto de la ambición. A diferencia del sueño de las estrellas, en este no aparecen los padres de José, sino sólo los hermanos.

Parece exagerado ver en las gavillas también el simbolismo de la futura responsabilidad en Egipto de José y la provisión que hará a sus hermanos de grano⁶¹. Quizá sólo haya que ver la primacía que adquirirá José sobre sus hermanos y la dependencia de estos. Otras interpretaciones son suposiciones.

§ 34. Análisis de Filón

(17) Lo primero que hace Filón es criticar la manera de expresarse de José. Al describir la visión, este dice "me pareció (ᾤμην) que estábamos atando gavillas en medio del llano". Esta expresión se acomoda a los que

⁶⁰ En A. Resch, *op. cit.* p. 82: göttliche Weissagungen y Projektion eines hochmütigen Herzens.

⁶¹ O. Procksch, *Die Genesis*, KAT 1, Leipzig, 1913, p. 379.

se levantan de un profundo sueño y están todavía somnolientos; no es propia de los que están despiertos y ven las cosas claramente.

(21) Otro problema es que creyera que estaba atando gavillas y no segando, al ser la primera labor propia de esclavos y la segunda labor propia de los amos. El discernimiento es señal de una virtud perfecta. El hombre virtuoso es un juez de las cosas que difieren, distinguiendo y separando las cosas. Pero el profano en los misterios de la siega se ufana diciendo que ataba gavillas, sin darse cuenta de que es labor de esclavos.

(31) Las gavillas son símbolo de las actividades humanas, las que cada uno toma como su propio alimento con la esperanza de hallar en ellas vida y subsistencia eternas. Así continúa Filón con un análisis de los nombres de los hermanos de José y el contenido de sus gavillas.

(41) El mismo que soñó interpretó el ensueño y tomó para sí la vanagloria como la más excelente, brillante y vital adquisición. El nombre de José significa "adición", πρόσθεσις, y la vanagloria no cesa de añadir. Añade a lo genuino a lo espurio, a lo propio lo ajeno, a lo verdadero lo falso... a la vida normal, la vanidad⁶².

(48) Contra la vanagloria, hace Filón un elogio de la austeridad. Todo lo que no sea austeridad son las corrupciones de la vida humana. José fue enemigo de la modestia y amigo de la vanidad. Como a un árbol le crecen brotes dañinos, así a la vida verdadera y modesta le crece la vida de la falsedad y la vanidad. Por eso se dice que a José una bestia feroz lo había apresado y devorado⁶³, que es el símbolo de una vida complicadísima y creadora de vanidades, ambición y maldad. Por eso Jacob lleva luto por José aun estando este vivo.

(68) Las almas incorpóreas son las que ofrecen realmente sacrificios irreprochables, y no la doble masa compuesta de un elemento mortal y otro inmortal.

⁶² En cambio, en *los. 28*, este mismo nombre es traducido como "adición a Dios" e interpretado positivamente, de manera que la política es una adición a la naturaleza, requerida por la falta de compañerismo entre los pueblos del mundo.

⁶³ *Gen. 37, 33*.

(78) José se atrevió a decir que su gavilla se levantó. En esto ve Filón que José se comportó como un demente al demostrar su franqueza a destiempo. Para la franqueza inoportuna la recompensa es un cúmulo de sufrimientos.

(93) Merecen la aprobación de Filón los hermanos que no ceden ante José, sino que le hacen frente. (105) Cuando este cambie de manera de vivir a mejor y despierte de su profundo sueño, sus hermanos se reconciliarán con él y trocarán su odio en amor.

Como se ve, el concepto que tiene aquí Filón de José es completamente negativo. José es víctima de la vanagloria. Más tarde veremos cuán distinta es la figura de José en el *De Iosepho* y compulsaremos las coincidencias y discrepancias entre el *De Somniis* y este tratado.

§ 35. El sueño de las estrellas (*Gen. 37, 9*)

José soñó que el sol, la luna y once estrellas se postraban ante él. Su padre no dudó un momento en la interpretación. Una vez más, es un sueño simbólico, pero de interpretación inmediata. El sol y la luna representan a los padres y las once estrellas a los once hermanos de José. Se supone que la duodécima estrella es José, aunque esta suposición es supérflua.

Es problemática la identificación de la luna con la madre de José, Raquel, que, como se ve en *Gen. 35*, había muerto en el parto de Benjamín. Algunos, como Ehrlich y Hummelauer⁶⁴, opinan que el sueño de las estrellas pertenece a una tradición de texto en el que Raquel aún no había muerto. Otros, como Hoberg y Cornelius a Lapide⁶⁵, dicen que se trata de Bilhá, la sirviente de Raquel, que a su muerte tomó su lugar.

⁶⁴ E.L. Ehrlich, *op. cit.* p. 61. M. Hummelauer, *Comm. in Genesim* CSS I, 1, Paris 1895, p. 528.

⁶⁵ G. Hoberg, *Die Genesis: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch* 1, Freiburg, 1908. p. 351. Corn. Lapide, *Comm. in Scripturam S. In Pentateuchum Mosis* 1, Paris, 1868. p.340.

Procksch⁶⁶ también considera poco verosímil que se refiera a Raquel.

Al estar presentes once estrellas, se ha de pensar que una de ellas representa a Benjamín, por lo tanto Raquel no puede figurar en el ensueño, pues murió del parto de éste, ni se puede considerar que este texto corresponda a una fase anterior. No hay identificación posible de la madre. Quizá la solución esté en pensar que es una representación conceptual, que no real, de la casa de Jacob y la elevación de José sobre ella. Los pequeños detalles de este cuadro no tienen tanta importancia como el conjunto.

§ 36. Análisis de Filón

(110) En la visión celestial, José se atribuía a sí mismo la condición de duodécima estrella, completando así el círculo del zodiaco. Este ensueño denota la desmesura y el delirio de grandeza de José. A tal extremo de exageración llega su necesidad.

(123) Filón habla de un dirigente que conoció, que parece tratarse de Flaco o de alguno de sus predecesores en el gobierno de Egipto, que intentó cambiar las costumbres tradicionales de su comunidad. Aquí debe estar la clave de esta visión negativa de José, que al ser símbolo del gobernador, por comparación con el romano es blanco de las más agudas y crueles críticas de Filón.

(135) Jacob reprende a su hijo. "¿Qué sueño es ese que has soñado?"⁶⁷, que es como decir: "No ha habido tal sueño". Es en realidad una creencia culpable, porque no se puede reprender a alguien por haber tenido un sueño.

(141) "A su padre le daba esto que pensar"⁶⁸. Es propio de un alma madura y experta llevar una vida circunspecta y no despreciar ninguna

⁶⁶ *op. cit.*, p. 379.

⁶⁷ Gen. 37, 10.

⁶⁸ Gen. 37, 11.

de peligros para el político. José no era invulnerable a las tentaciones del poder desmedido, de la iniquidad e injusticia.

El tercer bloque (125-156) describe al político como el único capaz de utilizar la razón y la sabiduría y rescatar a aquellos cuyas cualidades racionales están insensibilizadas por la forma de vida que se parece a un sueño.

§ 44. Coherencia entre las dos obras

I. El tono encomiástico de *Ios.* va precedido del episodio de los sueños de las gavillas y las estrellas, en que se plantean los peligros para el político. Este episodio, con sus implicaciones negativas, es el medio principal para el mensaje alegórico en *Somn.* II. En este episodio, en ambas obras, Filón se muestra coherente.

II. La correspondencia entre las ideas básicas de los bloques alegóricos de *Ios.* y el mensaje de *Somn.* II es importante. Así en *Ios.* 28-36 Filón dice que el político es una adición a la naturaleza, oscilante por la oportunidad política y víctima de la vanagloria. Estas ideas aparecen en *Somn.* II, pero trasladadas a otro nivel de alegoría, el de el alma individual. José representa un alma de muchas caras que se deja llevar por muchas vanas cosas en la vida (11-14). Es la adición de la vida falsa y vana a la verdadera y virtuosa. José es caracterizado por la vanagloria (95).

III. Los otros bloques alegóricos de *Ios.* están también en correspondencia con *Somn.* II. En *Ios.* 54-79 Filón identifica al eunuco Putifar con la multitud irracional para condenar su preferencia de lo falso en vez de lo verdadero. En *Somn.* II la coherencia básica se mantiene pese a alguna diferencia. José es aquí el que añade lo falso a lo genuino (47) y prefiere lo supérfluo a lo esencial (48-64).

IV. En *Ios.* 125-156 los ensueños que José interpreta llevan a Filón a comentar la inestabilidad de la vida humana en comparación con los sueños y la necesidad de un guía. En cambio, en *Somn.* II es José el que no

cosa, sino inclinarse ante el poder de Dios.

(145) Hay que invocar la ayuda de Dios para que nada se interponga en el camino de la vida y lo tuerza y le desvíe el rumbo. Hay en nosotros un rebaño y un pastor, que es la inteligencia rectora, que no ha de descuidarse, para que las cosas se disloquen.

§ 37. El cumplimiento de estos sueños

El cumplimiento de estos sueños aparece en *Gen.* 45. José dice a sus hermanos, que se han postrado ante él:

"Acercáos a mí, ...Yo soy José, vuestro hermano, a quien vendisteis para que fuese traído a Egipto. Pero no os aflijáis y no os pese haberme vendido para aquí, pues para vuestra vida me ha traído Dios aquí antes de vosotros. Van dos años de hambre en esta tierra, y durante otros cinco no habrá arada ni cosecha. Dios me ha enviado delante de vosotros para dejaros un resto sobre la tierra y haceros vivir para una gran salvación".

De este momento de reconciliación de los hermanos y José, habla Filón en *Somn.* II, 108. Sin embargo, no comenta nada, en la parte que se ha conservado de la obra sobre los ensueños, sobre el cumplimiento de lo profetizado en los ensueños. Puede pensarse que estuviera contenido en la parte final perdida del libro II, tras los ensueños del Faraón. Pero puesto que, como veremos en el capítulo 19 sobre los ensueños del alma, Filón considera esta categoría de ensueños como provenientes del alma irracional y que los tiene el alma confundida, sumida en la ceguera de las pasiones, no parece ser rde con una posible profecía.

Entre los sueños y el cumplimiento hay otros sueños, secundarios quizá, que siguen encaminando, por la mano de Dios, el destino de José. Por tanto, hay una especie de marco en torno a toda su historia.

§ 38. Los sueños del copero y el panadero

Una vez vendido José por sus hermanos⁶⁹, es encarcelado en Egipto, paradójicamente debido a su recta moral. Se niega a los requerimientos amorosos de la mujer de su amo, Putifar, eunuco del Faraón, en *Gen.* 39. Ésta, herida, lo acusa de haber intentado violarla. Así llega José a la cárcel. Dos sueños de otros dos reclusos, el copero y el panadero del Faraón, que están allí por una causa no explícita, serán interpretados por él y se cumplirán exactamente según su descripción. Esto más tarde le lleva hasta el Faraón.

La historia se desarrolla como sigue (*Gen.* 40, 8ss):

"Hemos tenido un sueño y no hay quien lo interprete". Díjoles José "¿No es de Dios la interpretación de los sueños? Contádmelo si queréis"⁷⁰. Uno de ellos, el copero le cuenta: "En mi sueños tenía ante mí una vid con tres sarmientos, que estaban como echando brotes, subían y florecían y maduraban sus racimos. Tenía en mis manos la copa del Faraón, y tomando los racimos, los exprimía en la copa del Faraón y la puse en sus manos". José le dijo: "Esta es la interpretación del sueño: los tres sarmientos son tres días: dentro de tres días, el Faraón exaltará tu cabeza y te restablecerá en tu cargo, y pondrás la copa del Faraón en sus manos, como antes lo hacías, cuando eras copero. A ver si te acuerdas de mí cuando te vaya bien y me haces la gracia de recordarme al Faraón para que me saque de esta casa,...". El panadero contó: "Llevaba yo sobre mi cabeza tres canastillas de pan blanco. En el canastillo de encima había clase de pastas de las que hacen para el Faraón los reposteros, y las aves se las comían del canastillo que llevaba sobre mi cabeza". José le contestó: "los tres canastillos son tres días; dentro de tres días te quitará el Faraón la cabeza, te colgará de un árbol y comerán las aves tus carnes".

⁶⁹ Con respecto a la venta de José como esclavo a Egipto, queremos añadir la conclusión del estudio de Janssen "Egyptological remarks on the Story of Joseph in *Genesis*" (Jaarbericht n. 14 *Ex Oriente Lux* 1955-56, p. 64): Antes del año 2000 a. C. no existía la esclavitud en Egipto, pero a partir de 1580 tenemos constancia de ella, particularmente en el papiro Brooklyn 35.1146 (W.C. Hayes, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom*, Brooklyn, 1955), que nos da una lista de esclavos de un oficial egipcio, entre los que la mayoría era de esclavos asiáticos, probablemente semitas, lo que justifica la venta de José.

⁷⁰ *Cher.* 128: αἰτιάσαιτ' ἄν ὁ ὁρθὸς λόγος καὶ Ἰωσήφ εἰπόντα, διὰ τοῦ θεοῦ τὴν σαφήνειαν εὐρεθήσεσθαι τῶν ἐνυπνίων. (*Gen.* 40, 8).

Todo esto se cumplió y tendrá su consecuencia en la historia de José dos años más tarde, cuando el Faraón tuvo otro sueño que requirió interpretación, como más adelante se verá.

Los ensueños simultáneos de los dos servidores requerían una interpretación. En breve se iba a decidir su destino: vida o muerte, y esta es la decisión que aguardan. En esa situación, los antiguos confían en los augurios divinos. Esto es muy característico de Egipto. La interpretación de ensueños no era cosa de cualquiera. Se requería un especialista, y en Egipto la interpretación de ensueños era toda una ciencia. Como expresa José (v. 8), la interpretación la da Dios, pero no la da a cualquiera, sino a un elegido por él, al que concede el don de la clarividencia. No es una ciencia humana, sino un carisma, que Dios da. Sabedor José de su carisma, se hace narrar los sueños. La llamada por el Faraón de José, después de que los sabios de su corte han demostrado su incapacidad, tiene un paralelo en la historia de Daniel con el rey Nabucodonosor.

El primer sueño, el del copero, carece de objetividad. Existe el problema de la ley temporal. El copero toma de la vid recién florecida el mosto y lo entrega al Faraón. Se plantea entre los estudiosos de este pasaje si el Faraón bebía mosto o vino⁷¹. No nos parece un problema de tanta importancia, más que respecto a las leyes de espacio y tiempo en los sueños.

Otro problema es la interpretación como días de los tres sarmientos, pero la clarividencia de José en este aspecto es un don divino. Además existe la posibilidad de que José supiera que a los tres días se celebraba el cumpleaños o aniversario de la toma del trono del Faraón. Es esperable que tomara una decisión en ese día con respecto a sus dos servidores.

Como pago pide José, no monedas, sino que el copero hiciera saber al Faraón su existencia e inocencia.

⁷¹ En contra están Hummelauer (*op. cit.* p. 542), Gunkel ("Die Komposition der Josefsgeschichte" ZDMG, N.F. 1 (1922), p. 429) y Rad ("Das erste Buch Moses" ATD 1-4, 1952. p. 325). A. Resch (*op. cit.* p. 92, demuestra que el Faraón sí que bebía mosto).

El panadero narra su sueño a José al oír que la interpretación del otro era favorable. Albergaba en su pecho la esperanza de que también el suyo lo fuera, aunque ya tenía la sospecha de que su destino era funesto. El panadero no consigue cumplir su servicio al Faraón. Los pájaros se comen el pan de la cesta. Esto constituye ya un mal augurio. Lo mismo que los tres sarmientos eran tres días, las tres cestas son a su vez otros tres.

En v. 20-22 se da el cumplimiento de estos dos sueños. No es más que un paso de enlace, necesario para el desarrollo de la historia. A José se le abre el camino hacia el Faraón.

§ 39. Análisis de Filón

(155) Estos dos sueños están relacionados con las dos especies de glotonería: la bebida y la comida. Por ser dos partes inseparables al servicio de la misma necesidad, se presentan los ensueños simultáneamente en la misma noche. (158) Cada uno contempló en su visión aquello que le es propio.

(159) Sueño del copero. El que se entrega a la ebriedad, no a la producida por el vino, sino a la de la insensatez, no soporta estar de pie ni despierto, sino que se tumba con los ojos del alma cerrados, sin ver ni oír lo que merece la pena verse y oírse.

(162) El profundo sueño que cubre a todo hombre ruin, priva al entendimiento de las verdaderas aprehensiones y lo llena de falsos fantasmas y visiones vanas. Así, el copero ve como alegría lo que es dolor y no se da cuenta de que ve la planta causa de su insensatez y locura, la viña.

(164) El vino tiene efectos diferentes. En algunos es un sedante, guía hacia cosas razonables; en otros estimula las reacciones iracundas, las bajas pasiones y las penas. La vid es símbolo a la vez de locura y sensatez.

(181) El copero del Faraón, que con total desenfreno desarrolla su licencioso pensamiento, es un eunuco con los órganos de la generación

del alma mutilados.

(185) Elogio del Sumo Sacerdote. Es irreprochable y perfecto.

(190) La vida de la locura produce en el embriagado amargura, maldad, irascibilidad, salvajismo.

(195) Los tres sarmientos de la planta que ve el copero son las tres divisiones del tiempo: presente, pasado y futuro. La planta brotaba y echaba retoños, y no hay nada peor que que la maldad germine y produzca frutos. La copa del Faraón es el símbolo de la inconsciencia.

(205) Ensueño del panadero. Los canastillos estaban sobre la cabeza. Por "cabeza" entiende Filón la parte rectora del alma, que es la inteligencia. Son tres los canastillos y tres los sarmientos, como símbolo que son de las tres divisiones del tiempo.

(211) El comensal es el Faraón un ser incontinente e inmoderado. Su realeza no se complace en la moderación ni en las cosas razonables, y se deja arrastrar por la voracidad la glotonería y la molicie. Por eso las aves se precipitan desde lo alto sobre nosotros. Dios trunca los intentos del amante de la pasión haciendo descender sobre él aladas naturalezas para su ruina y destrucción. Una vez más nos encontramos con el elogio de la moderación frente a la más dura crítica a la desmesura y la incontinencia, en la figura del Faraón y del panadero.

§ 40. Los sueños del Faraón (*Gen. 41*)

Llega a oídos del Faraón la capacidad de interpretación de sueños de José. Es el siguiente paso en el camino al encumbramiento. Dos años después de los sucesos acontecidos a los servidores del Faraón, este tuvo dos enigmáticos sueños, que ningún adivino ni sabio de Egipto le supo explicar. Entonces se acordó el copero de José, que todavía estaba en la cárcel.

Los sueños otra vez vienen emparejados, por lo que el segundo servirá para confirmar el primero como ocurría en los primeros dos

sueños de José. El propio José lo expresa en el v. 32:

"Cuanto a la repetición del sueño al Faraón por dos veces, es que el suceso está firmemente decretado por Dios y que Dios se apresurará a hacerlo".

El segundo es una intensificación del primero.

El primero de los sueños es como sigue⁷²:

"Este es mi sueño. Estaba yo en la ribera del río y vi subir del río siete vacas gordas y hermosas, que se pusieron a pacer en la verdura de la orilla, y he aquí que detrás de ellas suben otras siete vacas malas, feas y flacas, como no las he visto de malas en toda la tierra de Egipto, y las vacas malas y feas se comieron a las primeras siete vacas gordas, que entraron en su vientre sin que se conociera que habían entrado, pues el aspecto de aquellas siguió siendo tan malo como al principio".

En la misma noche, el Faraón tiene otro sueño:

"Vi también en sueños que salían de una misma caña siete espigas granadas y hermosas, y que salían después de ellas siete espigas malas, secas y quemadas del viento solano. Y las siete espigas secas devoraron a las siete hermosas".

A continuación, José interpreta el sueño que, según el Faraón dice en el v. 24, ninguno de los adivinos que consultó pudo interpretar:

"El sueño del Faraón es uno solo. Dios ha dado a conocer al Faraón lo que va a hacer".

La interpretación de José es que habrá en primer lugar siete años de abundancia y a continuación vendrán otros siete de hambre. Egipto, que dependía completamente del Nilo, tuvo en el curso de su historia frecuentes períodos de hambre⁷³. Sobre un período de siete años de hambre tenemos un único testimonio en una inscripción en la isla de

⁷² v. 17-21. Es la narración del Faraón a José de su sueño, que presenta algún detalle más que la primera descripción en el v. 1-4.

⁷³ Sobre este tema cf. J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Le Caire, 1936.

Sèhel, situada entre Elefantina y la primera catarata⁷⁴. El descubrimiento de este texto en 1889 causó gran sensación por su analogía con este pasaje de la Biblia⁷⁵. Es un decreto del rey Néterkhet Djeser, de la tercera dinastía. Pero está en entredicho la autenticidad de esta inscripción. Las opiniones de los especialistas sobre la datación de la misma son muy divergentes. Por ello no hay un testimonio realmente fidedigno de un período de hambre en Egipto con el que comparar el que aquí aparece.

En cambio este número siete se pueda quizá interpretar como un número sacro⁷⁶.

En cuanto a la vaca, se trata de un elemento típicamente egipcio. Personifica en la cosmogonía egipcia el *Ur-Nun*, el agua originaria, el Océano, en el que el río Nilo tiene su fuente.

El segundo sueño trae dos elementos nuevos, las espigas y el viento del Este. En Palestina el viento venía del desierto, del Este. En Egipto, el viento del sur provocaba sequía. El viento al que se refiere este pasaje exactamente venía del sudeste, lo que demuestra el punto de vista palestino.

Los sueños del Faraón están, en fin, llenos de elementos egipcios, para, con claridad y exactitud hacer una advertencia sobre el futuro. Janssen⁷⁷ observa que estos elementos egipcios eran elementos sacros. Siete vacas sagradas aparecen en relieves en templos, en frescos en tumbas y en el Libro de los Muertos (Conjuro, 148⁷⁸). El dios del grano, Neper, es representado con espigas sobre el cuerpo, a veces en número de siete. Este estudioso se pregunta si esto no se trata de una malévola alusión a ideas y

⁷⁴ P. Barget, *Annual Egyptological Bibliograph 1947-1954* n. 2724.

⁷⁵ H. Brugsch, *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot*, Leipzig, 1891.

⁷⁶ M. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1925, artíc. *Zahl*, p. 874.

⁷⁷ *op. cit.* p. 66.

⁷⁸ ¡Vaca Santuario de los *kas*, Señora del Universo; Vaca Igeret, la que se alza delante de su sede; Vaca Khemmita, la que envuelve en pañales al dios; Vaca Grande es su amor; Vaca Posedora de la Vida, la Colorada; Vaca Aquella cuyo nombre causa autoridad en su categoría; Vaca Nube del Cielo, la que lleva al dios! ¡Toro, macho de las vacas! (*Libro de los Muertos*, estudio prel. traducción y notas de F. Lara Peinado, Madrid, 1989, p. 280).

concepciones sagradas en Egipto.

El Faraón hace llamar a José, puesto que sus sabios no le interpretan los sueños. Para que comparezca ante él pide que le laven y afeiten, según costumbre egipcia, puesto que se daba mucha importancia a la limpieza y pureza. El Faraón cree tener ante él a un auténtico intérprete de sueños, en cambio José le contesta: "No yo; Dios será el que dé una respuesta favorable al Faraón". Nos encontramos aquí ante la oposición de dos concepciones diferentes. El Faraón cree en el poder del hombre para descifrar las claves del futuro. En cambio, José sabe que conocerá los hechos por una iluminación proveniente de la divinidad.

§ 41. Análisis de Filón

(215-218) Exposición del ensueño.

(219-236) La estabilidad de Dios. El Faraón dice "Me pareció que estaba yo de pie...", sin darse cuenta que el único que es estable es Dios. De su poder inmutable es prueba que este mundo se mantiene siempre el mismo e idéntico. Aquel que se aproxima estrechamente a Dios asimila su seguridad y adquiere firmeza.

(238) El río es símbolo de la palabra, dado que uno y otra fluyen hacia fuera y se deslizan con rapidez. También ambos son beneficiosos regando los campos y las almas prestas a escuchar, lo mismo que pueden también provocar daño a causa de su ímpetu, el río anegando la tierra, la palabra provocando confusión y desorden en el entendimiento de lo que no escuchan atentamente. (241) La Divina Palabra desciende, como de la fuente de la sabiduría, a la manera de un río, para regar las almas amantes de la virtud. Esta Sagrada Palabra se divide en cuatro principios, las cuatro virtudes, cada una de las cuales es una reina. "El ímpetu del río alegra la ciudad de Dios"⁷⁹. Porque la Ciudad de Dios es el nombre del mundo. En otro sentido es el alma del sabio, en la que Dios se pasea como en una

⁷⁹ *Psalms*. 46, 5.

ciudad. (250) La ciudad de Dios es llamada por los hebreos Jerusalén, que significa "visión de paz".

(255) Nuestro cuerpo y las pasiones producidas en él son comparados con el río de Egipto. Nuestra alma y las cosas que le son caras, con el Éufrates. El hombre virtuoso ha recibido el alma y las virtudes del alma, mientras que el ruin se ha quedado con el cuerpo y los vicios que tiene. (259) La palabra ignorante es como el río de Egipto. Nadie puede beber de la palabra de la ignorancia. Los peces simbolizan los pensamientos. Estos nadan y encuentran su residencia en la palabra. Pero colocadas en la palabra ignorante, las ideas resultan muertas.

(261) A propósito de los labios del hombre, tienen dos funciones: callar y expresar. (274) Es reprochable el silencio de los culpables, lo mismo que la práctica de decir lo que no se debe, en defensa del placer, la concupiscencia y el apetito desmedido. Los espíritus fuertes pueden llegar al arrepentimiento y conseguir el perdón. Si no, su castigo será el de los malos esclavos.

Este segundo libro del tratado *De Somniis* nos ha llegado mutilo. En el punto 302 se corta. Por eso no tenemos el análisis completo de los ensueños del Faraón.

§ 42. *De Iosepho*. Diferencias con *De Somniis*

Tenemos, como ya hemos dicho, otro tratado filoniano sobre el tema de José. Es el tratado *De Iosepho*. Su finalidad es diferente, y se aleja de nuestros objetivos, al no tratar de clasificación de ensueños en sí o de los ensueños de José, sino de la figura del patriarca. Las diferencias en el tratamiento del mismo en los dos tratados ha planteado muchas dudas y ha dado pie a muchas hipótesis⁸⁰. En el *De Iosepho* José es un modelo de gobernador, que combina la virtud con la nobleza y la piedad; sin embargo, en el *De Somniis*, como hemos visto, José es criticado por su vanagloria,

⁸⁰ Sobre este tema cf. J. M. Bassler, "Philo on Joseph", *JSJ* XVI 2 (1985), pp. 240-255.

presunción, falsedad, codicia, corrupción e inconstancia.

Las inconsistencias en Filón con respecto a José en estos dos tratados son atribuidas por W. Bousset⁸¹ al uso no crítico de diferentes fuentes. En cambio Massebieau y Bréhier⁸² lo atribuyen al clima político de Alejandría. El *De Iosepho* refleja el período de paz en que fue escrito, mientras que el *De Somniis* refleja el período de tensiones entre los judíos y los romanos, y la figura de José simboliza al gobierno romano. E.R. Goodenough⁸³ supone en ambas obras dos diferentes finalidades, según el tipo de lectores a que iban dirigidas. En el *De Iosepho* insinúa a los lectores gentiles la filosofía política que los judíos deseaban que los gentiles creyeran suya y en *De Somniis* II Filón muestra a los judíos el odio más virulento a los romanos. Sandmel⁸⁴ invierte la secuencia que Massebieau-Bréhier postulan del orden cronológico de los tratados. Considera *De Iosepho* una obra inútil de la vejez, mientras que *De Somniis* sería una obra de una etapa más fructífera de sus estudios. Las discrepancias se deben por tanto al largo intervalo de tiempo que las separa. Así Hamerton-Kelly⁸⁵ dice "One hardly demands of any writer that he be consistent through forty-six treatises". Este, en vez de intentar explicar la falta de coherencia, sugiere que se debe buscar la coherencia literaria y teológica más profunda. Propone que no la leemos correctamente. V. Nikiprowetzky⁸⁶ sugiere que las contradicciones se deben a que no vemos las obras como están planteadas, a diferente nivel, ni enfocamos correctamente el análisis.

⁸¹ *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915 (Hildesheim, 1975).

⁸² "Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon" *RHR* 53 (1906), pp. 25-64, 164-85, 267-89.

⁸³ *The Politics of Philo Iudaeus*, New Haven, 1938, p. 62.

⁸⁴ *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York, 1979, p. 64.

⁸⁵ "Sources and traditions in Philo Iudaeus" *SP* 1 (1972), p. 3.

⁸⁶ *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, p. 170ss.

§ 43. *De Iosepho*

Como prefacio a su exposición de la Ley, Filón hace una presentación de la Ley de la Naturaleza a través de las vidas de los patriarcas. Quería que este tratado, la vida de un gobernante, siguiera a los tratados sobre los tres patriarcas. Pero no encaja en el marco que establece. La vida política puede amenazar a la vida en la virtud.

Este tratado en su mayor parte es una paráfrasis bíblica, que demuestra que José vivió en la virtud, nobleza y piedad. Utilizando los ensueños del *Gen.* 37, 5-11, presenta el peligro moral a que está expuesto el político: afán de dominio, que es signo de iniquidad e injusticia. Sin embargo es importante la escena con la mujer de Putifar (40-53). Aquí José demuestra su inmunidad al requerimiento sexual de una mujer y también a los atractivos del poderío político, puesto que le reprime un sentimiento profundo de justicia. Se presenta a José como un verdadero amigo de la justicia.

El primer bloque alegórico aparece en 28-36. Se tratan los aspectos negativos de la vida política. El nombre de José, que Filón traduce como "adición", que indica que la política es una adición necesaria a la naturaleza, por la falta de unión que existe entre los pueblos de la tierra.

La túnica bordada de José simboliza que la vida política es variada y compleja y el político debe variar sus acciones en función de las personalidades, circunstancias, motivos, conductas, ocasiones y lugares. (32) La venta de José como un esclavo simboliza que el político es realmente el esclavo de aquellos a quienes gobierna. El que José fuera devorado por las fieras simboliza para Filón (lo mismo que en *Somn.* II) que el político puede ser devorado por la vanagloria. En este primer bloque alegórico, la alegoría queda en el plano político. En cambio, en el segundo bloque introduce la idea de conflicto entre la razón y la irracionalidad y percepción.

En el segundo bloque alegórico (58-79) se refiere otra vez a esta lista

ve claramente y ha de ser despertado de su sueño.

Parece que lo mismo que se aplica a José en *Somn.* aparece desarrollado en el otro tratado con varias identificaciones alegóricas, sugeridas por la historia completa del patriarca. Pero la coherencia del mensaje alegórico no se puede negar.

V. La resolución del episodio de los sueños. En *Ios.* José demostraba ser invulnerable a las tentaciones de la vida política. En *Somn.* la alegoría del alma de José no termina en un final negativo. Al fin vence la parte racional. En 11-14 aparece la supresión del elemento racional, que en 105-106 esta dormido. Pero no es un estado permanente, porque en el episodio de la mujer de Putifar (105-109) vence la parte racional del alma de José. En 109 se da la reconciliación con sus hermanos porque ha vuelto en sí y se ha despertado del profundo sueño, ha cambiado de vida a bien.

En conclusión se puede decir, que a pesar de ser estos tratados diferentes, subyace en ellos una coherencia básica. Se presenta a José desde dos perspectivas diferentes, no se nos presentan diferentes apreciaciones del mismo.

PARTE QUINTA
ANTECEDENTES GRIEGOS

CAPÍTULO 11

LA CLASIFICACIÓN DE LOS ENSUEÑOS EN LA ÉPOCA ARCAICA Y CLÁSICA

§ 1. Sobre la clasificación de ensueños

Clasificar ensueños indica un interés especial por el fenómeno. El hecho de la existencia de una clasificación elaborada implica una importancia atribuida a ellos, a la vez de estar vinculada en su esencia a las creencias religiosas¹. En el presente capítulo pretendemos buscar el origen de la clasificación filoniana dentro del entorno cultural griego, o incluso ir a buscar sus raíces más allá de este entorno en la influencia de las creencias en el Cercano Oriente. Expondremos las teorías que los estudiosos de hoy han elaborado con respecto a las clasificaciones que existieron en el mundo clásico y sus interrelaciones y nuestra propuesta.

§ 2. Homero

Comenzamos la exposición con la más antigua clasificación dentro de la cultura griega. Aunque simple y primitiva, de gran importancia es la clasificación que se remonta a Homero². Distinguía entre dos clases de ensueños: los predictivos y los no predictivos. Esto lo encontramos en el

¹ B. Kilborne, "On Classifying Dreams", *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by B. Tedlock, Cambridge, 1987, pp. 171-193.

² Sobre Homero y los ensueños hay un estudio escrito por A. H. M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1973, casi enteramente dedicado a Homero. También está J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswaldt, 1935.

célebre pasaje de la *Odisea* de las puertas de marfil y cuerno³:

ξεῖν', ἧ τοι μὲν ὄνειροι ἀμήχανοι ἀκριτόμυθοι
γίγνοντ', οὐδέ τι πάντα τελείεται ἀνθρώποισι.
δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσιν ὀνείρων·
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντος,
οἳ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·
οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἳ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται.

("Extranjero, son inexplicables y ambiguos los sueños y no todo se cumple para los hombres. Porque son dos las puertas de los sueños inconsistentes, unas están hechas de cuerno y las otras de marfil. Los sueños que vienen de las de marfil, engañan pues traen palabras que no se cumplen, los que salen de los pulidos cuernos, cuando un mortal los ve, se cumplen").

Encontramos una herencia de este pasaje más tarde en Virgilio (*Aen.* VI 893-898)⁴:

*Sunt geminae Somni portae, quarum altera fertur
cornea, qua veris facilis datur exitus umbris;
altera candenti perfecta nitens elephanto,
sed falsa caelum mittunt insomnia Manes.
His ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam
prosequitur dictis portaque emittit eburna*

("Dos puertas hay del sueño. Una de ellas de cuerno, según dicen, / por donde se permite fácilpaso a las sombras verdaderas, / la otra es toda brillante con la lumbre del albo marfil resplandeciente. / Por ésta los espíritus sólo mandan visiones ilusorias / a la luz de la altura. Prosiguiendo su plática, / Anquises acompaña a su hijo y la Sibila, y los despide al cabo / por la puerta de marfil. Ataja Eneas el camino a las naves / y se reúne con sus compañeros. Al hilo de la costa ponen rumbo / hacia el puerto de Cayeta. Echan anclas a proa / y quedan alineadas las popas en la playa ⁵").

³ *Od.* XIX 560. Para interpretaciones de este pasaje cf. Sinesio, p. 173, 1 T; Aristides 28, 117 K; Máximo de Tiro, 16, 2; Tertuliano, *De Anima*, 46, 2; Macrobio, *Comm. Somn. Scip.* I 3, 17-20; Servio, *Ad Aeneidem*, VI 893; Niceforo, p. 611; Eustacio, ed. Romani, p. 1877.

⁴ L. F. Rolland, "La porte d'ivoire. Vergile, Éneide, VI 898", *REL* 35 (1957) pp. 204-223.

⁵ Traducción de J. Echave-Sustaeta, Gredos, Madrid, 1992.

Los ensueños de la puerta de cuerno eran predictivos, cuando un mortal los veía, se cumplían, en cambio, los de las puertas de marfil eran engañosos. Esta distinción básica es esencial para la función social de la adivinación, como afirma Björk⁶: "Dans toutes les sociétés qui croient à l'oniromancie, on a dû distinguer entre les rêves véridiques et les autres. Cette distinction est, pour ainsi dire, indispensable pour la fonction sociale de la divination".

El texto de Homero encierra un juego de palabras, advertido por primera vez por Hundt⁷: Aparentemente Homero relacionó ἐλέφας, 'marfil' con ἐλεφαίρομαι, 'engañar' y κέρας, 'cuerno' y κραίνει, 'realizarse'⁸. El simbolismo del cuerno lo explica Onians⁹ con respecto a las puertas de los ensueños: "The conception of horns as embodiments of the generative and executive, fulfilling element and the making of altars with horns thus may help us to a fuller understanding of what lies behind the Homeric myth according to which dreams that are fulfilled issue ... through the gates made of horns" (p. 241-2). Otra explicación nos la da R.G.A. Van Lieshout¹⁰ siguiendo a Eustacio (1877. 34-37): el marfil se asocia con la boca, por los dientes y el cuerno con los ojos y las visiones. La percepción visual es un privilegio para el soñador y el *criterium veri* con respecto al ensueño.

Para Homero el único tipo de sueños que es importante es aquel en que, bajo influencia o acción divina, el soñador recibe una premonición.

⁶ G. Björk, "Ὀναρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens", *Eranos* 44 (1946), p. 307.

⁷ *op. cit.* p. 307.

⁸ Macrobio lo explica diciendo que el marfil es opaco, mientras que a través del cuerno se puede ver: *Commentarii in Somnium Scipionis* 13: *hoc velamen cum in quiete ad verum usque aciem animae introsipientis admittit, de cornu creditur, cuius ista natura est, ut tenuatum visui pervium sit; cum autem a vero hebetat ac repellit obtutum, ebur putatur: cuius corpus ita natura densatus est, ut ad quamvis extremitatem tenuatis erasum, nullo visu ad ulteriora tendente penetretur.*

⁹ *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951 (rep. 1991), pp. 236-243.

¹⁰ *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980, P. 38.

Es esta la clase más importante de ensueños en general en la antigüedad, puesto que es el primer contacto con la divinidad. Así nos lo expone G. Devoto¹¹ cuando dice: "Una delle prime immagini del divino è data dal sogno. Ma questo, nella terminologia primitiva e nelle aree marginali è definito freddamente come un 'derivato del sonno', **swepnyo*-. Solo nelle aree centrali se ne elabora una definizione indipendente da quella fisiologica, e insieme letterale: in quella corrispondente al mondo germanico, attraverso un derivato dei dèmoni della finzione, **dreugh*-; in aree centrali, attraverso la parola nuova **oner*-. Solo in corrispondenze con questa novità lessicale siamo in diritto di riconoscere nel sogno una personalità superiore e autonoma, e non più una realtà o un oraculo, che parla attraverso il sonno, o addirittura è condizionato al sonno". Estos sueños homéricos no necesitaban interpretación. Son lo que más tarde aparecerá en Artemidoro como χρηματισμός. Era un tipo de ensueños-visita, una aparición divina o de un muerto. El único ensueño simbólico que aparece en Homero es el de Penélope y los gansos y el águila, en *Od.* 19, 541ss. A pesar de no existir ensueños simbólicos apenas, en Homero aparecen dos veces intérpretes de ensueños¹².

§ 3. Heródoto

Esta distinción entre ensueños predictivos y no predictivos se mantendrá después a lo largo de toda la Antigüedad. Ya la encontramos en Heródoto¹³, en el libro VII 16, cuando pone en boca de Artábano una distinción simple entre el ensueño enviado por la divinidad y las visiones que son en su mayoría los pensamientos del día.

¹¹ *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962. 308 ss.

¹² *Il.* I 62-68 e *Il.* V 148-151.

¹³ VII 16. Tenemos que mencionar aquí el estudio de Frisch, *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim, 1968, que dice que sólo en un caso aparece un Dios en los ensueños mencionados por Heródoto, pero, sin embargo, éstos son instrumentos divinos. Ha de mencionarse también el artículo de R. G. A. Van Lieshout, "A Dream on a ΚΑΙΡΟΣ of History. An analysis of Herodotos Hist. VII 12-19. 47" en *Mnem.* 23 (1970), pp. 225-249.

Artábano se resiste a creer el ensueño que Jerjes ha tenido dos veces con respecto a la campaña contra Grecia, e insiste en que si el ensueño es verdadero, le vendrá a él también sin necesidad de dormir en la cama del rey con sus ropas, truco que no garantiza la veracidad del ensueño. La explicación que da tiene los siguientes puntos¹⁴:

En primer lugar expone una explicación psicológica del fenómeno del ensueño (VII 16 β)¹⁵:

ἀλλ' οὐδὲ ταῦτά ἐστι, ὦ παῖ, θεῖα· ἐνύπνια γὰρ τὰ ἐς ἀνθρώπους πεπλανημένα τοιαῦτά ἐστι οἷά σε διδάξω, ἔτεσι σεῦ πολλοῖσι πρεσβύτερος ἐὼν· πεπλανῆσθαι αὐταὶ μάλιστα ἐώθασι [αἱ] ὄψεις [τῶν] ὀνειράτων, τὰ τις ἡμέρης φροντίζει ("Pero estos fenómenos, hijo mío, no poseen, ni mucho menos, un carácter sobrenatural. Los ensueños que asaltan de vez en cuando a los seres humanos consisten en lo que yo, que soy muchos años mayor que tú, voy a indicarte: lo que se ve en los sueños, que de vez en cuando suelen asaltarnos, responde por lo general a las preocupaciones que uno tiene de día").

Pero hay excepciones y los ensueños pueden ser claros si se repiten. Entonces pueden tener algo de divino, τι τοῦ θεοῦ μετέχον. En tal caso, Artábano mantiene que el ensueño le tiene que aparecer a él también, pero sin el truco de tomar las ropas del rey o dormir en su cama. También acepta su veracidad si el rey lo vuelve a tener¹⁶:

φάνητω γὰρ δὴ καὶ ἐμοί, ὥς καὶ σοί, διακελευόμενον. φανῆναι δὲ οὐδὲν μᾶλλον μοι ὀφείλει ἔχοντι τὴν σὴν ἐσθῆτα ἢ οὐ καὶ τὴν ἐμήν, οὐδέ τι μᾶλλον ἐν κοίτῃ τῇ σῇ ἀναπαυομένῳ ἢ οὐ καὶ ἐν τῇ ἐμῇ, εἰ πέρ γε καὶ ἄλλως ἐθέλει φανῆναι ... εἰ γὰρ δὴ ἐπιφοιτήσει γε

¹⁴ Van Lieshout, *op. cit.* p. 236.

¹⁵ Dada por Empédocles (fr. 108 DK) e Hipócrates (*Morb. Sacr.* 17; *Insomn.* 3). Traducción de C. Schrader, Gredos, Madrid, 1985.

¹⁶ Traducción de C. Schrader, *op. cit.*. Esta repetición de ensueños la hemos visto en el *Gen.* 41, 1-7, en cuanto a los ensueños del Faraón, y esto se explica porque Dios quiere asegurar su mensaje mediante una reiteración. También aparece en Esquilo, *Pers.* 176s. y *Prom.* 645ss. Crisipo en *SVF* II. 120, sobre un hombre en Mégara que va a ser asesinado por el posadero y se aparece tres veces a su amigo (en Cicerón, *Div.* I. 57), etc. Sobre estos sueños, Artemidoro, *Onir.* IV. 27.

συνεχέως, φαίην ἄν καὶ αὐτὸς θεῖον εἶναι ("que la visión se me aparezca también a mí – como ya ha hecho contigo – y que me transmita sus órdenes. Ahora bien, ese espectro, si es que realmente quiere aparecerse a todo trance, no va a sentirse más obligado a hacerlo ante mí porque lleve tus ropas en lugar de las mías, ni tampoco porque pase la noche en tu cama y no en la mía. Pues si lo que pasa es que persiste en sus visitas, personalmente estaría obligado a reconocer su carácter sobrenatural").

El ensueño no puede ser engañado por el cambio de vestimentas, sabe a quién se dirige, y no es exclusivo de la realeza ni de los rituales de magia.

En definitiva, este pasaje apunta la existencia de una teoría sobre ensueños¹⁷.

§ 4. Platón

Platón¹⁸ incluye el mito de las puertas de marfil, que hemos visto en Homero, y cuerno en su *Cármides*¹⁹ cuando escribe:

Ἄκουε δὴ, ἔφην, τὸ ἐμὸν ὄναρ, εἴτε διὰ κεράτων εἴτε δι' ἐλέφαντος ἐλήλυθεν. ("Escucha pues mi sueño, bien sea que haya pasado por la de cuerno o la de marfil")

Para este autor, los ensueños no predictivos se deben a estados corporales de desorden y los predictivos a la intervención de demonios que transmiten ensueños al alma del sujeto soñador. El alma, dependiendo del estado de contaminación de pasiones corporales reproduce estos ensueños desde la manera más clara hasta el más enigmático de los simbolismos. Platón veía en los ensueños la posibilidad del hombre de expresar sus

¹⁷ A. H. M. Kessels, reseña al libro de C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, en *Mnem.* 24 (1971), p. 102.

¹⁸ I. Dambska, "Le problème des songes dans la philosophie des Anciens Grecs", *Rev. Phil. de la France et l'étr.*, 1 (1961-janv.-mars), pp. 13-15. E. Vegleris, "Platon et le rêve de la nuit", *Ktema*, 7 (1982), pp. 63-65. M. F. Burnyeat, "The Material and Sources of Plato's Dreams", *Phronesis*, 15 (1970), pp. 101-122.

¹⁹ *Charm.* 173 a. Traducción de E. Lledó, Gredos, Madrid, 1982.

deseos no naturales y salvajes²⁰. Así dice:

τὰς περὶ τὸν ὕπνον, ἣν δ' ἐγώ, ἐγειρομένης, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὖδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῇ ἵέναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἥθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὥς ἀπὸ πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. μητρί τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὥς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλῳ τε ὀτφοῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μισοφονεῖν τε ὀτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός· καὶ ἐνὶ λόγῳ οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας. ("Los que surgen en el sueño- respondí-, cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahito de manjares o de vino y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás").

También en *Tim.* 45e-46a observa que las imágenes de los sueños corresponden a lo que el alma ha tenido en sí durante la vigilia:

γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δὲ τινων κινήσεων μειζόνων, οἶαι καὶ ἐν οἷσις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχοντο ἀφομοιωθέντα ἐντός, ἔξω τε ἐγερθεῖσιν ἀπομνημονευόμενα, φαντάσματα ("Y cuando la calma es mucha, el que duerme tiene pocos sueños. Pero cuando quedan algunos movimientos de mayor envergadura, según sea su cualidad y los lugares en los que quedan, así es el tipo y la cantidad de las copias interiores que producen, y que, al despertar, recordamos como imágenes exteriores")²¹.

En *Parm.* 27, llama la atención sobre la falta de control lógico de los

²⁰ *Rep.* 571b. Traducción de M. Fernández-Galiano y J.M. Pabón, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969. Sobre el problema moral que este tipo de ensueños plantea, cf. L. Gil, "Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo", *Revista de Occidente*, Año 1, 2ª época (1963), nº 5, pp. 175-197 y 6, pp. 342-353.

²¹ Traducción de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992.

sueños y en *Theaet.* 158b-d y *Pol.* 290b, habla de los ensueños como fuente de error y falsedad.

Theaet. 158b: ἐπεὶ ὡς ἀληθῶς γε οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ οἱ ὀνειρώττοντες οὐ ψευδῇ δοξάζουσιν ("A decir verdad yo no podría poner en duda que, en la locura y en el sueño, se tienen opiniones falsas"²²).

Pero el alma puede acceder a conocimientos superiores, vedados en la vigilia, y tomar contacto con los dioses. Es el camino para llegar al verdadero ser de las cosas. Así lo encontramos en *Leges* VII, 800a: ὠνείρωξεν μαντευόμενος ("tuvo un sueño adivinatorio") También en *Apol.* 33c encontramos los designios divinos, θεῖα μοῖρα, aparecerse en sueños a Sócrates, que explica su misión entre los atenienses con la obediencia a las órdenes que la divinidad le ha dado por medio del sueño:

ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πραττεῖν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὥπῃ τις ποτε καὶ ἄλλη θεῖα μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὅτιοῦν προσέταξε πράττειν ("Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo")²³.

En *Crit.* 44a-b en un sueño que a Critón resulta raro (ἄτοπον) y a Sócrates completamente claro (ἐναργής), recibe esta la noticia de que ha de morir:

τεκμαίρομαι δὲ ἔκ τινος ἐνυπνίου, ὃ ἐώρακα ὀλίγον πρότερον ταύτης τῆς νυκτός (...) ΚΡΙ. Ἄτοπον τὸ ἐνύπνιον, ὦ Σώκρατες. ΣΩΚΡ. Ἐναργὲς μὲν οὖν, ὡς γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κρίτων. ("Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche (...) Crit.-Extraño es el sueño, Sócrates. Socr.- En todo caso, muy claro, según yo creo, Critón")²⁴.

²² Traducción de A. Vallejo Campos, Gredos, Madrid, 1988.

²³ Traducción de J. Calonge, Gredos, Madrid, 1990.

²⁴ Traducción de J. Calonge, Gredos, Madrid, 1990.

En *Phaedon* 60e, Sócrates recibe una orden de la divinidad: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου. Este sueño requiere cierta interpretación. Ha de entenderse que, al ser la filosofía la 'música suprema', a lo que ha de entregarse Sócrates es a esto:

πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὅψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, ὦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου ("Con mucha frecuencia en el transcurso de mi vida se me había repetido en sueños la misma visión, que, aunque se mostraba cada vez con distinta apariencia, siempre decía lo mismo 'Oh, Sócrates, trabaja en componer música'")²⁵.

Hay una estrecha relación entre las creencias sobre el alma y las concepciones del ensueño. Así, para Platón el ensueño es el retorno del alma a su morada eterna, la separación del cuerpo.

§ 5. Demócrito. Corpus Hippocraticum. Aristóteles.

Los sueños también tenían gran importancia en la medicina²⁶, en el diagnóstico de enfermedades. Estos sueños eran no-predictivos, en el sentido en que eran considerados por los intérpretes. Representaban el estado del cuerpo con respecto a la digestión, los deseos y la salud mental y psíquica. Los representantes de esta clase, Pseudo-Hipócrates²⁷, Aristóteles y Galeno, no abandonaron su creencia en los sueños mánticos, más bien su interpretación de estos sueños no-predictivos estaba influida por este prejuicio. En torno a esta especulación médica, surgió la creencia de que estos ensueños al final del sueño físico, antes de despertar, tenían un significado mántico especial. Se debía a que al final del sueño había concluido el proceso de la digestión y por tanto los ensueños ya no estaban

²⁵ Traducción de Luis Gil, Labor, Barcelona, 1975.

²⁶ C. Marelli, "Il sonno tra la biologia e la medicina in Grecia Antica", *BIFC*, 5 (1979/80), pp. 122-137.

²⁷ L. Gil, "La diagnosis onírica en el Corpus Hippocraticum", *Actas del VI Congreso de Medicina Neohipocrática*, Madrid-Avila, 1965, pp. 543ss.

bajo el influjo de esta.

Con respecto a la importancia del proceso digestivo y la imposibilidad de tener sueños claros durante este tenemos diversos testimonios, entre ellos el de Cicerón en *De Div.* I 60: *Nunc onusti cibo et vino perturbata et confusa cernimus.*

Demócrito²⁸ intenta explicar el origen de los sueños apoyándose en la psicología de la percepción. Los objetos exteriores lanzan ἔδωλα, átomos sutiles que llegan a nosotros por los órganos sensoriales. Esta teoría de Demócrito fue desarrollada por los epicúreos, de lo que se tiene un brillante resumen en el libro IV del poema *De rerum natura* de Lucrecio.

Para Aristóteles²⁹ el sueño es una aparición, un φάντασμα (*IN*, 1, 458b, 1; 459a, 18-19: τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν). La capacidad para recibir ensueños depende de la facultad receptiva, de manera están capacitados para ello los animales, con algunas excepciones, y el hombre. Es definido como una afección, un πάθος del sentido común, que se encuentra en una situación de inmovilidad. El sueño proviene de los restos que deja la percepción. La aparición onírica es el aflorar a la superficie de estas reliquias (ὑπόλειμμα) de la actividad perceptiva en conexión con la dinámica de la sangre durante el sueño. Aristóteles se preocupa de buscar una finalidad a este hecho fisiológico, que es para él un bien (ἀγαθόν)³⁰, descrito con la metáfora de la ἀνάπαυσις, la pausa. La vigilia es el estado en que la actividad de las facultades cognoscitivas puede ejercitarse y esta actividad es el fin. El sueño existe en función de este fin y contribuye a su plena realización, es la condición necesaria de la posibilidad de la vigilia.

Con sus teorías fisiológicas del sueño y el ensueño, Aristóteles ha planteado todas las premisas para reducir el sueño a una forma de engaño

²⁸ Dambska, *op. cit.* p. 15.

²⁹ G. Cambiano & L. Repici, "Aristotele e i sogni" en G. Guidorizzi (ed.) *Il sogno in Grecia*, Roma/Bari, 1988, pp. 121-135. Dambska, *op. cit.* pp. 16-17. Un estudio más completo es el de H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam, 1978.

³⁰ *SV* 2. 455b, 13-18.

(ἀπατή), a causa del bloqueo de la capacidad de discernir durante el sueño. Sin embargo, en un principio³¹ atribuyó a los ensueños una función precognitiva y adivinatoria, derivadas de la capacidad irracional del intelecto, en algunos individuos privilegiados. En el tratado *De divinatione per somnum*, sin embargo, Aristóteles se muestra más cauto porque constata que todos o muchos de los hombres reconocen en los sueños un valor semiótico (I 462b, 12-18). Pero, el hecho de que no parezca haber ninguna causa razonable de la predicción onírica, le induce a dudar. En primer lugar desecha la concepción del origen divino de los sueños, con el argumento de que los dioses los deberían enviar a los hombres mejores y más sabios, y no a cualquiera. Eliminada esta causa divina, ninguna otra merece ser tenida en cuenta. Para poder hablar de una función predictiva de los ensueños presenta tres tipos de relación entre los sucesos y los propios ensueños.

El primero es la relación de causalidad. El sueño puede anticipar acciones del día, del modo que las acciones en curso o en proyecto pueden ser el contenido somnial (DS 463a, 21-30). Esto se basa en la estrecha conexión entre el sueño y la vigilia.

El segundo tipo es descrito mediante la noción de indicio. La visión onírica es indicio de un suceso (DS, 1.462b, 30-31). Esto está en relación con la tradición médica, que había reconocido un importante elemento en los sueños para formular un diagnóstico sobre una enfermedad. Pero Aristóteles justifica la función semiótica de los ensueños basándose en su teoría sobre la génesis del sueño y el ensueño. El ensueño consiste en el aflorar de pequeños movimientos que durante el día se hacen imperceptibles, oscurecidos por movimientos mayores y más intensos.

El tercer tipo es el más frecuente. Es el de una relación puramente de casualidad, coincidencia (σύμπτωμα). La reducción de la mayor parte de los ensueños a συμπτώματα les priva de todo valor predictivo.

Bajo la influencia de Aristóteles, el problema de los sueños se

³¹ *Philos.* fr. 12a Ross.

estudió en los círculos peripatéticos. Entre estos trabajos están los dos tratados de Estratón de Lámpsaco³² (del siglo III a. C.): *περὶ ὕπνου* y *περὶ ἐνυπνίων*, desaparecidos ambos, pero mencionados en los *Placita philosophorum* de Plutarco. Hay en Estratón una tendencia a explicar los ensueños por procesos de naturaleza fisiológica que se dan en nuestros órganos.

§ 6. La tripartición de Herófilo.

Herófilo de Calcedonia (siglo III a.C.) nos dejó un sistema tripartito³³, que dividió los sueños en *θεόπεμπτοι*, sueños-oráculo, *φυσικοί*, sueños predictivos del alma y *συγκριματικοί*, sueños de los estados corporales³⁴. Exponemos a continuación los dos testimonios que tenemos de su clasificación:

Dox. Gr. 416: Ἡρόφιλος τῶν ὀνείρων τοὺς μὲν θεοπέμπτους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τοὺς δὲ φυσικοὺς ἀνειδωλοποιουμένης ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ καὶ τὸ πάντως ἐσόμενον, τοὺς δὲ συγκριματικοὺς (ἐκ τοῦ αὐτομάτου) κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν, ὅταν ἃ βουλόμεθα βλέπωμεν ὡς ἐπὶ τῶν τὰς ἐρωμένας ἐχόντων (ὀρώντων) ἐν ὕπνῳ γίνεται.

Dox. Gr. 640: Ἡρόφιλος τῶν ὀνείρων τοὺς μὲν θεοπέμπτους κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τοὺς δὲ φυσικοὺς εἰδωλοποιουμένης τῆς ψυχῆς τὸ συμφέρον αὐτῇ καὶ τὸ πάντως ἐσόμενον· τοὺς δὲ συγκριματικοὺς αὐτομάτως κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν, ὅταν ἃ βουλόμεθα βλέπωμεν· φιλοῦντων γίνεται τὰς ἐρωμένας ἐρώντων ἐν ὕπνοις. ("Según Herófilo, los ensueños enviados por la divinidad se producen por necesidad, los naturales se producen cuando el alma se representa por la imaginación lo que le es útil y lo que ocurrirá, y por fin los compuestos resultan de la irrupción de simulacra que nos hacen ver el objeto de nuestros deseos, lo que se produce cuando por ejemplo se ven en sueños a las

³² Edición del texto : Strato Lampsacenus. Fragmenta. ed. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 5, Basilea, 1969, pp. 12-42. También en Dario del Corno, *Graecorum de Re Onirocritica Scriptorum Reliquiae*, Milano, 1969, p. 67 (pp. 145-147 sobre él y asimismo en Dambska, *op. cit.* p. 17).

³³ Diels, *Doxographi Graeci* 416 (de Aetius *Placita*, V.I.4, II,1-3) y 640 (Galeno, *Hist. Phil.* 106).

³⁴ Kessels, "Ancient Systems of Dream Classification", *Mnem.* 22 (1969), esp. pp. 414-424.

mujeres a las que se ama").

Como hemos visto, Kessels (vid. supra) interpreta los ensueños συγκριματικοί como ensueños de los estados corporales. A su vez, Wellmann³⁵ los considera ensueños somáticos u orgánicos a partir de la interpretación de la palabra σύγκριμα como órgano corporal en Galeno³⁶. Pero P. H. Schrijvers³⁷ interpreta este término en Galeno como *res composita*, puesto que no se refiere a un órgano corporal, en este caso la matriz, sino a una estructura anatómica. Los ensueños συγκριματικοί son 'compuestos'³⁸. Para Schrijvers, la clasificación de Herófilo está compuesta por ensueños exógenos, los θεόπεμπτοι, y endógenos, los φυσικοί³⁹. Al ser los συγκριματικοί compuestos tienen algo en común con las clases anteriores. Por ser producidos κατ' εἰδώλων πρόσπτωσιν, tienen en común con los divinos que son exógenos, pero como surgen ἐκ τοῦ αὐτομάτου (αὐτομάτως), son espontáneos o accidentales. A continuación, Schrijver pone la clasificación de Herófilo en relación con la oposición τέχνη – φύσις – τύχη⁴⁰ (causas de las cosas en Platón⁴¹). De esta manera los ensueños θεόπεμπτοι que ocurren κατ' ἀνάγκην, son los ensueños provocados en oráculos oníricos y santuarios de incubación⁴² (τέχνη), los φυσικοί son endógenos y espontáneos (φύσις) y los συγκριματικοί son exógenos y

³⁵ "Über Träume", *Archiv für Geschichte der Medizin* 16 (1924), p. 72.

³⁶ En *Gynekeia* II 31. 85 s. 372. 13 Rose.

³⁷ "La classification des rêves selon Hérophile", *Mnem.* 30 (1977), p. 16.

³⁸ cf. J. F. Dobson, "Herophilus of Alexandria", *Proc. Royal Soc. of Medic.* 18 (1924-25), p. 32, n. 76: 'of a combined nature'. Büchsenschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin, 1868, p. 34 y Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, New York, 1975, I. 297.

³⁹ cf. Artemidoro 16. 4-7: οὐχ ὁμοίως δὲ νῦν ἐγὼ ὥς Ἀριστοτέλης διαπορῶ πότερον ἔξωθεν ἡμῖν ἐστὶ τοῦ ὀνειρώσσειν ἢ αἰτία ὑπὸ θεοῦ γινομένη ἢ ἔνδον αἴτιον τι, ὃ ἡμῖν διατίθῃσι τὴν ψυχὴν καὶ ποιεῖ φύσει συμβεβηκὸς αὐτῇ.

⁴⁰ τὸ αὐτόματον es en la literatura griega sinónimo de τύχη (Schrijvers, *op. cit.* p. 21-22) y τυυχ se opone a τέχνη (cf. Hippócrates, *De Arte* VI 10).

⁴¹ *Leges* 888e.

⁴² cf. Artemidoro, IV 246. 7-14: sueños αἰτηματικοὶ μετ' ἀνάγκης, sueños provocados, pedidos a la divinidad.

espontáneos (τύχη).

CAPÍTULO 12

EL ESTOICISMO Y SUS EPÍGONOS

§ 7. La Stoa. Posidonio. Jámblico.

A continuación exponemos la clasificación tripartita estoica, corriente a la cual perteneció Filón de Alejandría. La clasificación de los ensueños en función de su fuente u origen la encontramos en los fragmentos de los estoicos (Hermipo de Berito:SVF 3, 605):

καὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ὥς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων. δ' ὁ καὶ τὰ εἶδη τῆς μαντικῆς εἶναι περὶ αὐτόν, τό τε ὄνειροκριτικὸν καὶ τὸ οἰωνοσκοπικόν. ("Y sólo la mántica es seria, pues es una ciencia de interpretación de los signos que los dioses y los démones envían a los hombres. Por esto las clases de mántica tratan la interpretación de ensueños y la oenoscopia").

Al lado de éstas, los estoicos aceptan la adivinación en sueños por medio de la conexión de las almas humanas con el alma del universo, que les permite ver la coherencia de las cosas y conocer el futuro. Así SVF 2, 1198 (=Chalcid. *comm.* 251):

Heraclitus vero consentientibus Stoicis rationem nostram cum divina ratione conniecit regente ac moderante mundana: propter inseparabilem comitatum consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare ("En verdad Heráclito coincide con los estoicos en conectar nuestra razón con la divina. Por esta inseparable asociación, haciéndose cómplice de la razón divina, ésta le muestra los acontecimientos futuros a las almas que duermen").

Tenemos en el siglo I a. C., este sistema aplicado a los ensueños por el estoico Posidonio⁴³. En su obra, hoy perdida⁴⁴, περὶ μαντικῆς, la oniromancia tenía una posición relevante. Cicerón⁴⁵ recogió su clasificación hecha con un criterio etiológico, los ensueños se clasifican en función de su causa y origen:

sed tribus modis censet (Posidonius) deorum adpulsu homines somniare: uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneat altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur ("De tres maneras piensa Posidonio que los hombres pueden soñar por impulso divino: en primer lugar, el alma es clarividente por sí misma, en segundo lugar, el aire está lleno de almas inmortales, selladas con el sello de la verdad, y en tercer lugar, los dioses mismos conversan con los durmientes").

Aparte de Cicerón, nos faltan referencias a las doctrinas mánticas y onirománticas de Posidonio. Los ensueños pertenecen al tipo de adivinación natural, fundada en la naturaleza y origen divino del alma⁴⁶.

En cuanto a la clasificación, es etiológica, basada en las causas de los ensueños, su origen. El primer tipo de ensueño es aquel en que interviene la divinidad directamente (pues todos los ensueños proféticos provienen en última instancia de la providencia divina), en que Cicerón da una descripción formal (vid. supra: *quippe qui deorum cognatione teneatur*). El segundo tipo tiene como causa los seres inmortales de que está lleno el

⁴³ Reinhardt, *Poseidonios von Apamea*, Munich, 1962. Del Corno, *op. cit.* p. 167 y Kessels, *op. cit.* (1969), p. 396.

⁴⁴ Fragmentos en la edición de L. Edelstein & I. G. Kidd, Cambridge, 1972, 1989², vol. I, pp. 104-109.

⁴⁵De *Divinatione*, I, 64.

⁴⁶ cf. Cicerón, *Div.* I 49 (SVF II 1208): *Altera divinatio est naturalis, ut ante dixi; quae physica disputandi subtilitate referenda est ad naturam deorum, a qua, ut doctissimis sapientissimisque placuit, haustos animos et libatos habemus; cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est contagione divinorum animorum animos humanos commoveri.* También *ibid.* II 58: *Divinos animos censent esse nostros, eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine completum esse mundum; hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni quae sint futura.*

aire. Lo comparamos con el texto de *Div. I* 49, 110: *necesse est contagione divinatorum animorum animos humanos commoveri*. Para Posidonio, por mediación de los espíritus inmortales, el alma humana entra en contacto con el intelecto universal⁴⁷, y moviéndose simultáneamente con éste, llega a conocer la concatenación causal de las cosas y conoce el futuro⁴⁸. El tercer tipo de ensueños se produce cuando por la actividad del alma, que, por su origen divino, puede conocer el futuro cuando se libera de los vínculos corporales y se abandona a sus propios movimientos. Este tipo de ensueño, como las otras formas de adivinación producidas por la actividad autónoma del alma, se debe a la tercera categoría causal, o sea, la naturaleza⁴⁹. Esta teoría sobre la capacidad de conocimiento intuitivo y extrasensorial del alma se puede reconstruir a partir de Plutarco *De genio Socratis* 20. 588 C.

Para explicar el *deorum adpulsu* de Cicerón, *Div. I* 30, 64, hemos de decir que para los tres tipos de ensueños proféticos clasificados, la intervención de Dios es directa en sólo el primer tipo, pero en los otros dos tipos es la causa última. Esto conduce a ver cómo considera Posidonio el alma con respecto a los ensueños. En el caso de los ensueños del primer y segundo tipo, el alma es receptora y en el tercer tipo productora de imágenes oníricas, gracias a su origen divino⁵⁰.

Posidonio fue seguido por Filón de Alejandría⁵¹ en su clasificación, si bien Filón la modificó ligeramente debido a sus creencias religiosas.

⁴⁷ cf. Filón, *Somn.* II 2.

⁴⁸ cf. Jámblico, *De Myst.* III 3, p. 106, 15.

⁴⁹ cf. Cicerón, *Div. I* 57. 129: *A natura autem alia quaedam ratio est, quae docet quanta sit animi vis seiuncta a corporis sensibus, quod maxime contingit aut dormientibus aut mente permotis. Ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se quid quisque sentiat (ex quo fit ut homines, etiam cum taciti optent quid aut voveant, non dubitent quin di illud exaudiant), sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea quae permixti cum corpore animi videre non possunt.*

⁵⁰ Del Corno, *op. cit.* pp. 182-184.

⁵¹ *De Somniis*, I y II.

§ 8. Paralelismos

La primera categoría de Cicerón-Posidonio corresponde a la tercera de Filón (II 1): El alma misma provoca la visión, entrando en un estado especial de trance durante el sueño. Es la primera de Jámblico.

La segunda de Cicerón-Posidonio la encontramos en Filón, en cierto modo alterada (I 2 y también en II 2): Los espíritus inmortales de que está lleno el aire provocan el ensueño. Es la tercera de Jámblico.

La tercera clase de Cicerón-Posidonio aparece en Filón (I 2 y II 2): Dios envía los ensueños. Son los ensueños puramente divinos. Es la segunda de Jámblico.

También le siguió Jámblico. En su tratado *De Mysteriis* (III 2)⁵² encontramos expuesta esta clasificación. En primer lugar encontramos los ensueños producidos por el alma misma:

καθεύδοντες δι' ὀνείρων τοῖς μέλλουσι πολλάκις ἐπιβάλλομεν οὐκ ἐν ἑκστάσει μὲν γινόμενοι πολυκινήτῳ (ἥσυχον γὰρ κεῖται τὸ σῶμα), αὐτοῖς μέντοι γε ὥς ὕπαρ οὐκέτι παρακολουθοῦντες. Ταῦτα τοίνυν ἂν λέγεις συμβαίνειν εἴωθεν ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ὀνείρων καὶ τῶν ἀπὸ ψυχῆς, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν ἐννοιῶν ἢ λόγων ἀνακινουμένων, ἢ ὅσα ἀπὸ φαντασιῶν ἐγείρεται ἢ τινων μεθημερινῶν φροντίδων· ("Mientras dormimos, en sueños, muchas veces alcanzamos a ver el futuro, no en un éxtasis agitado, pues el cuerpo yace tranquilo, sino sin tener más consciencia de los hechos, como en la vigilia. Pues lo que dices suele producirse en los sueños humanos y en los que proceden del alma, o de las nociones o las palabras que se remueven en nosotros, o de cuantas cosas suscitan las imaginaciones o ciertas preocupaciones diurnas").

A continuación, los ensueños de origen divino:

Οὐ μὲν οἱ γε θεόπεμπτοι καλούμενοι ὄνειροι τοῦτον γίνονται τὸν τρόπον ὅνπερ σὺ λέγεις· ἀλλ' ἦτοι τοῦ ὕπνου ἀπολιπόντος, ἀρχομένων ἄρτι ἐγρηγορέναι, ἀκούειν πάρεστί τινας φωνῆς συντόμου περὶ τῶν πρακτέων ὑφηγουμένης, ἢ μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν ὄντων ἢ καὶ παντελῶς ἐγρηγορότων αἱ φωναὶ ἀκούονται. ("sin embargo, los sueños llamados 'enviados por un dios' no se producen de la manera que tú dices; por el contrario, cuando el sueño cesa y comenzamos a despertarnos, se puede escuchar una voz breve que nos guía en nuestras acciones; o bien, mientras estamos entre el sueño y la vigilia o bien totalmente despiertos, se escuchan las voces").

En tercer lugar, tenemos los ensueños producidos por espíritus o almas:

Καὶ ποτὲ μὲν ἀναφῆς καὶ ἀσώματον πνεῦμα περιέχει κύκλῳ τοὺς κατακειμένους, ὥς ὄρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρεῖναι, τὴν δ' ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν, ροιζομένου τε ἐν τῷ

⁵² Edición del texto en Del Corno, *op. cit.* p. 90 y Des Places, *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966.

εἰσιέναι καὶ περικεχυμένου πανταχόθεν ἄνευ τινὸς ἐπαφῆς, θαυμαστά τε ἔργα ἀπεργαζομένου πρὸς ἀπαλλαγὴν παθῶν ψυχῆς τε καὶ σώματος. ("A veces un espíritu intangible e incorpóreo rodea en círculo a los que duermen, de manera que no le ven, pero tienen otra sensación y conciencia de él: zumba al entrar, se expande por todas partes sin contacto alguno y hace cosas maravillosas para liberar el alma y el cuerpo de sus pasiones").

Esta clasificación también la encontramos en Tertuliano (*De Anima* 47,1-3), que le añade el concepto montanista de éxtasis⁵³:

definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed, de qua industria diximus, affectantia atque captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida et lubidriosa et immunda...a deo autem...ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica revelatoria aedificatoria vocatoria...Tertia species erunt somnia quae sibimet ipsa anima videtur inducere ex intentione circumstantiarum. ("Definimos la mayoría de los ensueños como producidos por demonios, y, aunque a veces son verdaderos y placenteros, ¡cuánto más ilusorios y falsos, confusos, licenciosos e impuros son aquellos que nos quieren controlar y dirigir!. Entre los enviados por la Divinidad se considerarán los que son producidos por Su Gracia, si su intención es honesta, santa, profética, revelatoria, edificante y vocatoria. La tercera clase es la de los ensueños en que el alma parece dirigirse a sí misma por la tensión de las circunstancias").

Tertuliano aplica esta clasificación a todos los ensueños y olvida que originalmente se refiere sólo a los proféticos. Acepta incondicionalmente la existencia de ensueños provocados por demonios, pues pertenece a un lugar común de la apologética cristiana. Como montanista está especialmente interesado en los ensueños de origen divino, pues los ve como indicio de un tiempo futuro, como la llegada de una nueva era, 'the

⁵³ Waszink, *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947, pp. 480-3: Tertuliano dice que el ensueño es una combinación de sueño y éxtasis, lo que hace imposible la actividad de la mente durante el sueño. Pero no niega la existencia de éxtasis ni de cierta actividad de la mente, que ocurre 'within the limits of ecstasy' (*De Anima*, 46, 6).

time of perfect revelation'⁵⁴. La *tertia species* es, según Behr⁵⁵, 'the well-known non-predictive dream activity of the mind'⁵⁶. Waszink⁵⁷ considera que su fuente ha sido el estoico Hermipo de Berito⁵⁸. Este último, que vivió en época de Adriano, escribió un tratado de oniromancia en cinco libros, περὶ ὀνείρων⁵⁹.

Otro autor cristiano, Prudencio (348-405)⁶⁰, en su *Cathemerinon* 6, usó el sistema de Posidonio, adaptado a su religión. En versos previos habla de cómo el cuerpo descansa en el sueño:

v. 37ff	v. 73ff	v. 137ff
<i>Imitata multiformes</i>	<i>O quam profunda iustis</i>	<i>Procul, o procul vagantur</i>
<i>facies sibi ipsa finxit</i>	<i>arcana per soporem</i>	<i>portenta somniorum!</i>
<i>per quas repente currens</i>	<i>aperit tuenda Christus</i>	<i>Procul est pervicaci</i>
<i>tenui fruatur actu</i>	<i>quam clara, quam tacenda!</i>	<i>praestrigiator astu!</i> ⁶¹

⁵⁴ Waszink, *op. cit.* p. 500-3.

⁵⁵ *op. cit.* p. 175, n. 11a.

⁵⁶ Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter (Medium Aevum Quotidianum, Sonderband 1)*, Kermes, 1990, p. 92, observa que esto supone un distanciamiento de la visión platónica del sueño como abandono temporal del cuerpo-prisión durante la noche.

⁵⁷ Comentario a *De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 45*. En el capítulo 46. 11 Tertuliano escribe: *Cetera (sc. oracula) cum suis et originibus et ritibus et relatoribus, cum omni deinceps historia somniorum, Hermippus Berytensis quinque voluminum satiatissime exhibebit*. Es un adverbio en superlativo con el que Tertuliano en otros puntos se refiere a sus fuentes principales.

⁵⁸ Ver también del Corno, *op. cit.* p. 142-143.

⁵⁹ Glosa al texto del cod. A del léxico Suda: 3045. II p. 414. 31 Adler.

⁶⁰ Sobre Prudencio, Blum, *Studies in the dream-Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936, pp. 66-7 y S. F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, 1992, pp. 53-6. *Cathemerinon Liber*, ed. M. P. Cunningham, *Corpus Christ.* 126, 1966.

⁶¹ 37. "Ella misma se figura imitando especies multiformes, y, pasando con rapidez de las unas a las otras, disfruta, aunque menos intensamente, porque le falla el concurso de los sentidos". 73. "¡Oh, qué misterios tan profundos comunica Jesucristo durante el sueño a las almas justas, qué esclarecidos, cuán inefables!". 137. "¡Lejos, oh, lejos de nosotros las sombras monstruosas de los ensueños! ¡huye lejos, engañador de astucia soberana!".

CAPÍTULO 13

LA CLASIFICACIÓN PENTEPARTITA

§ 9. El posible influjo de Posidonio

Encontramos en autores como Macrobio y quizá en Artemidoro una clasificación en cinco categorías de ensueños, de las cuales dos corresponden a ensueños no predictivos y tres a predictivos. Ya hemos visto dos diferentes clasificaciones de los ensueños predictivos en tres categorías. En cuanto a los ensueños no predictivos sólo habíamos visto una que recogía todos los ensueños 'falsos'.

En el siglo I d. C., bajo la influencia de las teorías médicas sobre los trastornos ocasionados por el proceso digestivo, los sueños no predictivos fueron divididos en dos clases. Se separó el φάντασμα o *visum* de los demás ensueños no predictivos.

Gelzer⁶² atribuye a Posidonio la creación de todas las categorías, pero no hay evidencia de ello, aparte de que Cicerón, que nos transmite los fragmentos sobre ensueños, no dice nada al respecto. Además, esta pentepartición, como veremos más adelante, no tiene nada que ver con la tripartición estoica, pues su origen y aplicación son totalmente diferentes. Artemidoro la atribuye a Artemón de Mileto⁶³ y Febo de Antioquía⁶⁴ (autores ambos del siglo primero):

⁶² "Zwei Prinzipien der Traumdeutung", *Iuvenes dum sumus*, Basel, 1907, pp. 49ss.

⁶³ cf. Claes Blum, "Some Observations on Artemon from Miletos and his Dreambook", *Eranos* 41 (1943), pp. 28-32. Se encuentran fragmentos de sus 22 libros en Eliano, *H. A.* 11, 35 y Plinio, *H. N.* 28, 195.

⁶⁴ Ver del Corno, *op. cit.* pp. 123-124.

I. 2. p. 5: ἔπεται δὲ τούτοις τῷ μὲν ἐνύπνιῳ τῷ ἀσημάντῳ τὸ φάντασμα, περὶ οὗ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ δὴ καὶ Ἀρτέμων ὁ Μιλήσιος καὶ Φοῖβος ὁ Ἀντιοχεὺς διειλεγμένοι εἰσι, τῷ δὲ ὄνειρῳ ὄραμα τε καὶ χρηματισμός ("A estos dos tipos les acompañan respectivamente: la aparición al ensueño desprovisto de premonición – acerca de la cual han hablado otros muchos y, en particular, Artemón de Mileto y Febo de Antioquía – y la representación y la respuesta oracular a la visión onírica").

Entonces se utilizaron los siguientes términos⁶⁵:

ὄνειρος o *somnium*, un sueño predictivo alegórico, que requería el arte de un intérprete.

ὄραμα o *visio*, un sueño predictivo directo, que mostraba los acontecimientos tal y como se iban a desarrollar⁶⁶.

χρηματισμός u *oraculum*, sueño en que se da una aparición divina que predice el futuro⁶⁷.

ἐνύπνιον o *insomnium*, un sueño directo o alegórico, que no tiene ningún valor predictivo.

φάντασμα o *visum*, un sueño no predictivo que contiene alguna aparición terrorífica.

§ 10. Artemón de Mileto.

Como ya hemos visto, este autor, que vivió en tiempos de Nerón, fue la fuente de Artemidoro con respecto a la llamada clasificación pentepartita. De este autor se puede decir que basó su sistema oniocrítico sobre el modelo posidoniano y explicó las virtualidades mánticas de los ensueños por la separación del alma y el cuerpo, que se opera cuando el sujeto está dormido, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

⁶⁵ Las traducciones al latín son de Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.* I 3, 2.

⁶⁶ Ya desde el siglo III a. C. aparece este término utilizado en conexión con los ensueños. (v. *Pap. Goodsp. Cairo* 3, 5).

⁶⁷ Ya aparece en Artemón de Mileto, Demetrio de Falero y Gémino de Tiro. Como verbo, aparece en los papiros, a propósito de los ensueños que dan indicaciones sobre el futuro (v. *Pap. Cair. Zen.* 59, 034, del 257 a. C.: χρηματίζειν...ἐν τοῖς ὕπνοις...καὶ ἐμφανίσω σοι τόνδε τὸν χρηματισμόν).

Porfirio, *Quaest. Hom. ad Il.* XVI 854, p. 217, 9 Schr.: Πόθεν ὁ Πατρόκλος οἶδεν ὅτι Ἀχιλλεὺς κτείνει τὸν Ἑκτορα, ὥσπερ Ἀχιλλεὺς ἀκούσας παρὰ Θέτιδος; ὅτι κατ' Ἀρτέμωνα τὸν Μιλήσιον ἐν τῷ περὶ ὀνείρων, ὅταν ἀθροισθῇ ἡ ψυχὴ ἐξ ὅλου τοῦ σώματος πρὸς τὸ ἐκκριθῆναι, μαντικωτάτη γίνεται.⁶⁸

Pero no creemos que sea posible hacer provenir su división pentepartita de Posidonio, como más tarde demostraremos.

§ 11. Artemidoro de Daldis

Artemidoro nació en Éfeso. Era hijo de Focas y escribió alrededor del principio del reinado de Antonino Pío. Era un adivino profesional y, aparte de su obra sobre la interpretación de ensueños, escribió sobre quiromancia y augurios. Es el autor de una *Onirocritica*⁶⁹, y clasifica los ensueños en ἐνύπνιον, no predictivo y ὄνειρος, predictivo:

I 1, p. 3: ταύτη γὰρ ὄνειρος ἐνυπνίου διαφέρει, ἥ συμβέβηκε τῷ μὲν εἶναι σημαντικῷ τῶν μελλόντων, τῷ δὲ τῶν ὄντων. σαφέστερον δ' ἂν μάθοις οὕτω. τὰ ποιά τῶν παθῶν προσανατρέχειν πέφυκε καὶ προσανατάσσειν ἑαυτὰ τῇ ψυχῇ καὶ τοὺς ὀνειρωγμοὺς ἀποτελεῖν. ("La visión onírica se distingue del ensueño en que la primera, cuando se produce, es un indicio de lo que acontecerá, y el segundo de lo que existe en el presente. Con mayor claridad lo comprenderás de lo que sigue: ciertas pasiones tienen por naturaleza la prerrogativa de aflorar, de imponerse al espíritu y de suscitar determinadas figuraciones"⁷⁰).

⁶⁸ Esto se puede comparar con Cicerón, *Div.* I 30, 63: *Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagine corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque adpropinquante morte multo est diviniior. nam et id ipsum vident qui sunt morbo gravi et mortifero adfecti, instare mortem...* (64) *Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert, Rhodium quendam morientem sex aequalesnominasse et dixisse qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset.*

⁶⁹ *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, edidit R.A. Pack, Leipzig, 1963.

⁷⁰ Traducción de Elisa Ruiz, Gredos, Madrid, 1989.

Los ensueños no predictivos, podían ser de tres clases: *físicos, mentales y comunes*, y representan el tipo de pasiones que se imponen sobre el alma.

I 1, p. 3: ἔστι τοίνυν ἰδεῖν ταῦτα καθυποκειμένων ἤδη τῶν παθῶν οὐ πρόρρησιν ἔχοντα τῶν μελλόντων ἀλλ' ὑπόμνησιν τῶν ὄντων. τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων, ἴδοις ἂν ἃ μὲν ἴδια σώματος μόνου, ἃ δὲ καὶ ψυχῆς <ἃ δὲ κοινὰ σώματι καὶ ψυχῇ>. ("En realidad, cuando actúan las pasiones, sucede que se perciben unas imágenes que no expresan una predicción del futuro, sino una rememoración de la realidad. Por ser estas representaciones de tal especie, tú puedes experimentar unas figuraciones que afecten exclusivamente al cuerpo, otras al alma o bien comunes a ambos principios").

El ἐνύπνιον desaparece al final del sueño, o sea, sólo tiene vigencia mientras el soñador está dormido, y el ὄνειρος tiene un significado real:

I 1, p. 3-4: Περὶ μὲν οὖν ἐνυπνίου τοσαῦτα εἰρήσθω· τὸ δὲ ὄνομα αὐτὸ κύριον, οὐχ ἢ ὑπνοῦντες αὐτὸ ὁρῶσι πάντες, ἐπεὶ καὶ ὄνειρος ὑπνούντων ἔργον ἐστίν, ἀλλ' ἢ ἐφ' ὅσον μὲν ἐνύπνιον ἐστὶν ἐνεργεῖ, παυομένων δὲ τῶν ὕπνων ἀφανίζεται. ὁ δ' ὄνειρος ἐνυπνίου τε ὦν ἐνεργεῖ ἄγων εἰς ἐπίστασιν προαγορεύσεως τῶν μελλόντων, καὶ μεθ' ὕπνον ἐνεργεῖς ἐπάγων τὰς ἐγχειρήσεις ἐγείρειν τε καὶ ὀρείνειν τὴν ψυχὴν πέφυκε. ("Su mismo nombre resalta apropiado no porque todos lo ven mientras que duermen –ya que la visión onírica es una actividad propia de los que realizan esta acción– sino porque tiene vigencia mientras la persona permanece en estado de reposo y deja de existir cuando dicho estado cesa. En cambio, la visión onírica actúa llamando la atención sobre el anuncio de acontecimientos futuros durante el transcurso del periodo hípico y, una vez superado éste, influyendo eficazmente en nuestras empresas. Dicha visión origina de forma natural que el alma esté despierta y alerta").

El ὄνειρος contiene una predicción:

I 2, p. 5: Ὀνειρός ἐστὶ κίνησις ἢ πλάσις ψυχῆς πολυσχήμεν σημαντικὴ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν. τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος, ὅσα μὲν ἀποβήσεται χρόνου μεταξὺ διελθόντος ἢ πολλοῦ ἢ ὀλίγου, ταῦτα πάντα δι' εἰκόνων ἰδίων φυσικῶν τῶν καὶ στοιχείων καλουμένων προαγορεύει ἢ ψυχῇ, ἐν τῷ μεταξὺ χρόνῳ νομίζουσα ἡμᾶς δύνασθαι

λογισμῷ διδασκομένους μαθεῖν τὰ ἐσόμενα. ("La visión onírica es un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros. Por ser esto así, el alma predice cuanto sucederá con el transcurso del tiempo, tarde o temprano, y todo lo expresa a través de unas imágenes naturales y apropiadas, llamadas elementos, por considerar ella que en el intervalo nosotros podremos conocer el futuro, una vez instruidos por medio de razonamiento").

Artemidoro subdivide los ensueños predictivos, o visiones oníricas, en *alegóricos* o *simbólicos*, ἀλληγορικοί, y *teoremáticos*, θεωρηματικοί. Estos últimos, a diferencia de los primeros, contienen una visión real, sin simbolismos y no requiere la colaboración de un intérprete. Son como una 'visión' de lo que va a suceder, tal como si estuviera sucediendo. Esta división no se encuentra atestiguada en ninguna otra fuente:

I 2, p. 4: Ἔτι τῶν ὀνείρων οἱ μὲν εἰσι θεωρηματικοὶ οἱ δὲ ἀλληγορικοί. καὶ θεωρηματικοὶ μὲν οἱ τῇ ἑαυτῶν θεᾷ προσεικότες ... ἀλληγορικοί δὲ οἱ δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, αἰνισσομένης ἐν αὐτοῖς φυσικῶς τι [καὶ] τῆς ψυχῆς. ("Además de esto, los sueños se dividen en directos y en simbólicos. Los directos son aquellos cuyo efecto se corresponde con la imagen ... Los simbólicos, en cambio, son unos sueños que indican unas cosas por medio de otras, ya que en ellos el alma expresa algo enigmáticamente en virtud de su propia naturaleza").

La obra de Artemidoro tenía como finalidad explicar el simbolismo de los sueños alegóricos, que predecían el futuro de forma enigmática.

El ensueño alegórico se subdividía en cinco tipos: *personal*, cuando concierne a uno mismo; *ajeno*, si concierne a otro; *común*, si afecta al soñador y a otros; *público*, cuando se refiere al pueblo o a la nación y *universal*, cuando alude a fenómenos naturales:

I 2, p. 5-6: Ἔτι τῶν ἀλληγορικῶν ὀρίζονται τινες πέντε εἶδη. τοὺς μὲν γὰρ ἰδίους εἶπον, ἐν οἷς ἂν τις ἑαυτὸν ὑπολάβῃ δρᾶν ἢ πάσχειν. ἀποβήσεται γὰρ αὐτῷ τῷ ἰδόντι μόνῳ, εἴτε ἀγαθὰ ὄντα τύχοι εἴτε ἐναντία· τοὺς δὲ ἀλλοτρίους, ἐν οἷς ἂν ἄλλον δοκῇ ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν· τῷδε γὰρ ἀποβήσεται μόνῳ εἴτε ἀγαθὰ ὄντα τύχοι εἴτε ἐναντία, εἴπερ εἰδείῃ αὐτὸν καὶ ἐπὶ ποσὸν ὄντα συνήθη· ἃ δὲ κοινὰ,

ταῦτα καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει τὰ μεθ' οὐτινοσοῦν γνωρίμου
 πρᾶσσόμενα κατ' ὄναρ. ὅσα δὲ πρὸς λιμένας καὶ τείχη ἀγοράς τε καὶ
 γυμνάσια καὶ κοινὰ πόλεως ἀναθήματα διατείνει, ταῦτα δημόσια
 καλοῦσιν. ἡλίου δὲ καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων ἀφανισμόν
 ἢ τελείαν ἔκλειψιν γῆς τε καὶ θαλάσσης ἀκόσμους ἀνατροπὰς πάθη
 μὲν προαγορεύειν κοσμικά, καλεῖσθαι δὲ κυρίως [οὕτως] ὀνειράτα
 κοσμικά * *. ("Por otra parte, algunos especialistas distinguen hasta cinco
 clases de sueños simbólicos. Pues bien, denominan propios a aquellos en los que
 uno mismo cree ser el sujeto activo o pasivo (los resultados – tanto si son
 favorables como si son adversos – afectarán exclusivamente a la persona que ha
 tenido la visión); ajenos, cuando se sueña que el sujeto activo o pasivo es otra
 persona, ciertamente, sólo a ésta le incumbirán los efectos, bien sean positivos o
 lo contrario, siempre que el individuo que experimente el fenómeno onírico tenga
 en alguna medida una determinada relación con ella; comunes, como su nombre
 indica, son aquellos en los que las acciones se realizan en el sueño con una persona
 conocida, sea quien fuere; públicos llaman a éstos que se encuentran vinculados
 con puertos, murallas, plazas gimnasios y monumentos de la ciudad que están al
 servicio de la comunidad; por último, la desaparición parcial del sol, la luna y
 de los restantes astros o su eclipse total y los movimientos anormales de la
 tierra y del mar auguran fenómenos del universo y, en consecuencia, estos sueños
 son llamados cósmicos con toda propiedad").

Esta subdivisión de los ensueños alegóricos la toma Artemidoro de
 Panfásis de Halicarnaso⁷¹, del siglo V-IV a. C. Al comparar esto con el *περὶ
 ἐνυπνίων* hipocrateo⁷², que tenía la misma subdivisión, pero no referida a
 la interpretación adivinatoria, se puede pensar que Panfásis tampoco la
 refería a esto, y fue cosa de Artemidoro el ponerla en relación con los
 ensueños proféticos de tipo simbólico.

La llamada clasificación pentepartita aparece también en un pasaje
 de Artemidoro, que ya hemos recogido previamente:

I 2, p. 5: ἔπεται δὲ τούτοις τῷ μὲν ἐνύπνιῳ τῷ ἀσημάντῳ τὸ φάντασμα,
 περὶ οὗ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ δὴ καὶ Ἀρτέμων ὁ Μιλήσιος καὶ Φοῖβος

⁷¹ Del Corno, *op. cit.* p. 121.

⁷² *περὶ διαιτήσεως* libro IV = *περὶ ἐνυπνίων*, 87: ὁκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖα εἶσιν καὶ
 προσημαίνει ἢ πόλεσι ἢ ιδιώτησι ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ.

ὁ Ἀντιοχεὺς διειλεγμένοι εἰσι, τῷ δὲ ὀνείρῳ ὄραμα τε καὶ χρηματισμός ("A estos dos tipos les acompañan respectivamente: la aparición al ensueño desprovisto de premonición – acerca de la cual han hablado otros muchos y, en particular, Artemón de Mileto y Febo de Antioquía – y la representación y la respuesta oracular a la visión onírica").

Y Artemidoro deja de lado el análisis detallado de estos tipos, pues no la considera de importancia. Sin embargo la recogerá y reformará Macrobio, un comentarista latino, como veremos más adelante.

Se excluye la posibilidad de que Filón sea un antecedente de Artemidoro⁷³. El problema es si la clasificación corresponde a una análoga identificable con Posidonio, o bien, aun admitiendo algunas similitudes con las clases posidonianas, éstas aparecen transformadas tras una larga evolución histórica, en sistemas de génesis y naturaleza diferentes. Sin embargo Blum⁷⁴ considera un intermediario entre Posidonio y Artemidoro a Hermipo de Berito, polígrafo de época de Adriano, que también fue intermediario entre aquel y Tertuliano. Dario del Corno⁷⁵ considera en todo caso que se trata más bien de Artemón de Mileto, un autor de época de Nerón, cuyo principal interés era la oniromántica práctica. Escribió un tratado en 22 libros περὶ ὀνείρων. Su doctrina deriva de Posidonio (cf. Cicerón, *Div.* I,30) y son innegables las afinidades con la escuela artemidorea. De hecho es el primer testimonio de la clasificación pentepartita de Artemidoro. Sin embargo, del Corno considera, como veremos más adelante, que las dos clasificaciones tienen orígenes diferentes.

§ 12. Macrobio

Macrobio, en su comentario al *Sueño de Escipión* hace una

⁷³ Del Corno, *op. cit.* p. 172, n. 19.

⁷⁴ *op. cit.* (1936), p. 71.

⁷⁵ *op. cit.*, p. 175.

exposición de un sistema pentepartito de los ensueños, recogiendo los términos en lengua griega, en que distingue⁷⁶:

ἐνύπνιον (*insomnium*): *est enim ἐνύπνιον quotiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae qualis vigilantem fatigaverat talem se ingerit dormienti.*

φάντασμα (*visum*): *cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas.*

χρηματισμός (*oraculum*): *cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat.*

ὄραμα (*visio*): *cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet.*

ὄνειρος (*somnium*): *somnium proprie vocatur quod tegit figuris et velat ambagibus non nisi interpretatione intellegendam significationem rei quae demonstratur, quod quale sit non a nobis exponendum est cum hoc unus quisque ex usu quid sit agnoscat.*

("El ensueño es causado por la tensión psíquica o corporal o ansiedad por el futuro. El soñador experimenta fatigas semejantes a las que experimenta durante la vigilia. La aparición sobreviene en el momento intermedio entre la vigilia y el sueño, como la primera nube del sueño, en que el durmiente cree estar despierto, cuando empieza a caer dormido, y le parece ver espectros atacándole o vagando alrededor, diferentes en magnitud o forma de las criaturas naturales, y que o bien traen alegría o bien turbulencias. El oráculo se da cuando en el sueño aparece un personaje santo o venerable, un sacerdote o también un dios y abiertamente informa al soñador de lo que va y lo que no va a ocurrir, y de lo que ha de hacer o evitar. La visión se da cuando uno ve lo que va a ocurrir del modo en que va a ocurrir. El ensueño alegórico propiamente dicho se da cuando se cubre con figuras enigmáticas y velos la verdadera información, y no se puede entender sino con interpretación. Y no expondremos la naturaleza de estos ensueños, pues ya los conoces por experiencia").

⁷⁶ *Comm. in Somn. Scip.* I 3, 1/10.

Stahl recogió todas las opiniones con respecto al origen de la clasificación de Macrobio, y sus fuentes⁷⁷.

En primer lugar, Mras considera que su fuente son las *Quaestiones Homericae* de Porfirio, mientras que Courcelle⁷⁸ prefiere el comentario a la *República* de Platón, de ese mismo autor. Schedler⁷⁹ piensa en un comentario de Porfirio al *Timeo* de Platón.

Courcelle, para apoyar su tesis de que se trataba del comentario a la *República* de Porfirio, utiliza el argumento de que Macrobio cita el sueño de Agamenón de la *Ilíada* II, que aparece también en la *República* de Platón. También resalta que Artemidoro no pudo ser su fuente, a pesar del parecido entre las clasificaciones y su explicación. Blum sostiene que Porfirio es la fuente, puesto que el mismo Macrobio lo menciona en el Comentario al Sueño de Escipión⁸⁰.

Kessels⁸¹ piensa que Macrobio encontró el sistema ya elaborado en alguna obra, probablemente de interpretación de sueños, y no piensa en Porfirio como fuente del cap. I 3, salvo al final, en I 15ss. Además, Porfirio hizo uso de una clasificación cuyo fin era filosófico y no meramente onirocrítico, como el de Macrobio y el de Artemidoro. Porfirio heredó la clasificación de Filón y Posidonio a través de Numenio y sirvió de fuente a Calcidio. Macrobio hizo uso de la misma fuente de Artemidoro, probablemente, pero no le leyó directamente por faltar ciertas características de la clasificación de Artemidoro en su obra: no queda explicada la fuente de las definiciones de *visum*, *oraculum* y *visio* y no hay diferencia entre sueños alegóricos y teoremáticos.

Nosotros creemos, por las coincidencias que vamos a exponer, que Macrobio tomó el sistema de Artemidoro directamente y lo resumió y

⁷⁷ *Macrobius' Commentary on the Dream of Scipio*, trad. W.H. Stahl, New York, 1952. p. 34.

⁷⁸ *Les Lettres Grecques en occident*, Paris, 1948. p. 24.

⁷⁹ *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des Mittelalters*, Münster, 1916, p. 85.

⁸⁰ I, 3, 17.

⁸¹ *op. cit.* (1969), p. 413.

reelaboró a su gusto y sus necesidades.

§ 13. Macrobio y Artemidoro: puntos de coincidencia

Hemos recogido a continuación los pasajes que Blum (pp. 53-56) presenta como prueba de la coincidencia entre estos dos autores. En la clasificación pentepartita, Macrobio, además de la terminología latina, aporta la griega, que coincide exactamente con la de Artemidoro, por tanto se puede pensar en que la fuente común, utilizada por ambos autores fue consultada en griego por Macrobio, si no consultó directamente a Artemidoro.

Artem. I 3, 5: ταύτη γὰρ ὄνειρος ἐνυπνίου διαφέρει, ἢ συμβέβηκε τῷ μὲν εἶναι σημαντικῷ τῶν μελλόντων, τῷ δὲ τῶν ὄντων.

5, 17. ἐπεταὶ δὲ τούτοις τῷ ἀσημάντῳ τὸ φάντασμα, ... τῷ δὲ ὀνείρῳ ὄραμα τε καὶ χρηματισμός.

3, 9: (ὅτι ἐνύπνιον) οἷον ἀνάγκη τὸν ἐρῶντα ὄναρ ἅμα τοῖς παιδικοῖς εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν δεδιότα ὄραν ἃ δέδιε, καὶ πάλιν αὖ τὸν πεινῶντα ἐσθίειν καὶ τὸν διψῶντα πίνειν, ἔτι καὶ τὸν πεπλησμένον τροφῆς ἢ πνίγεσθαι.... τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, ἴδοις ἂν ἃ μὲν ἴδια σώματος μόνου, ἃ δὲ καὶ ψυχῆς.

Macr. I 3, 2: omnium, quae videre sibi dormientes videntur, quinque sunt principales et diversitates et nomina. aut enim est ὄνειρος secundum Graecos quod Latini somnium vocant, aut est ὄραμα quod visio recte appellatur, aut est χρηματισμός quod oraculum nuncupatur, aut est ἐνύπνιον quod insomnium dicitur, aut est φάντασμα, quod Cicero quotiens opus hoc nomine fuit, visum vocavit. ultima ex his duo cum videntur, cura interpretationis indigna sunt, quia nihil divinationis adportant, ἐνύπνιον dico et φάντασμα. est enim ἐνύπνιον, quotiens cura oppressi animi corporisve sive fortunae, qualis vigilantem fatigaverat, talem se ingerit dormienti: animi, si amator deliciis suis aut fruentem se videat aut carentem, si metuens quis imminentem sibi vel insidiis vel potestate personam aut incurrisse hanc ex imagine cogitationum suarum aut effugisse videatur: corporis, si temeto ingurgitatus aut distentus cibo vel abundantia praefocari se aestimet vel gravantibus exonerari, aut contra si esuriens cibum aut potum sitiens desiderare, quaerere, vel etiam invenisse videatur: fortunae, cum se quis aestimat vel potentia vel magistratu aut augeri pro desiderio aut exui pro timore.

3, 24: τὸ δὲ ὄνομα αὐτὸ κύριον, οὐχ ἢ ὑπνοῦντες αὐτὸ ὁρῶσι πάντες, ἐπεὶ καὶ ὄνειρος ὑπνούντων ἔργον ἐστίν, ἀλλ' ἢ ἐφ' ὅσον μὲν ἐνύπνιον ἐστὶν ἐνεργεῖ, παυομένων δὲ τῶν ὑπνῶν ἀφανίζεται.

4, 10: καὶ θεωρηματικοὶ μὲν οἱ τῇ ἑαυτῶν θεᾷ προσεικότες...

4, 16: ἔτι δόξας τις ἀργύριον παρὰ φίλου λαβεῖν ἔωθεν παρ' αὐτοῦ λαβὼν μνᾶς δέκα παρακαταθήκην ἐφύλαξεν.

5, 4: ἔτι τῶν ἀλληγορικῶν ὀρίζονται τινες πέντε εἶναι εἶδη. τοὺς μὲν γὰρ ἰδίους εἶπον, ἐν οἷς ἂν τις ἑαυτὸν ὑπολάβῃ δρᾶν ἢ πάσχειν.

6, 2: τοὺς δὲ ἀλλοτρίους, ἐν οἷς ἂν ἄλλον δοκῇ ἐνεργεῖν ἢ πάσχειν.

6, 5: τὰ δὲ κοινὰ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει μετὰ οὐτινοσοῦν γνωρίμου πρᾶσσόμενα.

6, 6: ὅσα δὲ πρὸς λιμένας καὶ τεῖχῃ ἀγοράς τε καὶ γυμνάσια καὶ πόλεως ἀναθήματα διατείνει, ταῦτα δημόσια καλοῦσιν.

6, 8: ἡλίου δὲ καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν ἀφανισμόν ἢ τελείαν ἔκλειψιν γῆς τε καὶ θαλάσσης ἀκόσμους ἀνατροπὰς πάθη μὲν προαγορεύειν κοσμικά, καλεῖσθαι δὲ κυρίως ὄνειράτα κοσμικά.

I 3, 5: ...una cum somno avolant et pariter evanescunt. hinc et insomnio nomen est non quia per somnium videtur – hoc enim est huic generi commune cum ceteris – sed quia in ipso somnio tantum modo esse creditur dum videtur, post somnium nullam sui utilitatem vel significationem relinquit.

I 3, 9: visio est autem cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet. amicum peregre commorantem quem non cogitabat visus sibi est reversum videre, et procedenti obvius quem viderat venit in amplexus, depositum in quiete suscepit et matutinus ei precator occurrit, mandans pecuniae tutelam et fidae custodiae celandam committens.

I 3, 10: huius quinque sunt species: aut enim proprium aut alienum aut commune aut publicum aut generale est. proprium est cum se quis facientem patientemve aliquid somniat, alienum, cum alium (scil. facientem patientemve aliquid somniat), commune, cum se una cum alio,

publicum est cum civitati forove vel theatro seu quibuslibet publicis moenibus actibusve triste vel laetum quid aestimat accidisse,

generale est cum circa solis orbem lunarem vel globum seu alia sidera vel caelum omnesve terras aliquid somniat innovatum.

Macrobio explica cómo todas las diferentes clases de ensueños se encuentran en el *Sueño de Escipión*. Más adelante encontramos comentarios paralelos en ambos autores a la clasificación:

Artem. 8, 12: τὸ δὲ παρὰ δύναμιν ἀναδέξασθαι μικρὸν ὄντα μεγάλων πραγμάτων θεᾶν ἀδύνατον ... εἰ μὴ ἄρα βασιλεὺς ἢ ἄρχων ἢ τις τῶν μεγιστάνων ἴδοι.

8, 20: ὅπερ καὶ ὁ ποιητὴς ἐπὶ τούτων λέγει, περὶ τοῦ ὄνειρου τοῦ Ἀγαμέμνονος διαλαμβανόντων αὐτῶν ἐν τῇ βουλῇ τῶν γερόντων "εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἔνισπε, ψεῦδός κεν φαίμεν καὶ νοσφίζοίμεθα μᾶλλον· νῦν δ' ἴδεν ὃς μέγ' ἄριστος ἐνὶ στρατῷ εὐχεται εἶναι".

Macr. I 3, 14-15: aiunt enim non habenda pro veris de statu civitatis somnia nisi quae rector eius magistratusve vidisset aut quae de plebe non unus sed multi similia somniassent. ideo apud Homerum cum in concilio Graecorum Agamemnon somnium quod de instruendo proelio viderat publicaret, Nestor qui non minus ipse prudentia quam omnis iuventa viribus iuvit exercitum, concilians fidem relatis. *de statu*, inquit, *publico credendum regio somnio, quod si alter vidisset, repudiaremus ut futile.*

Son evidentes el parecido y la coincidencia entre Artemidoro y Macrobio. No obstante se perciben ciertas diferencias. Según Blum⁸², hay dos básicas: Macrobio tiene una clasificación pentepartita como básica, mientras que Artemidoro sólo la menciona y no le da importancia. A esto queremos añadir que la llamada clasificación pentepartita no es tal en Artemidoro, puesto que al utilizar el verbo ἔπομαι, en cierta manera hace depender el φάντασμα del ἐνύπνιον y el χρηματισμός y el ὄραμα del ὄνειρος. Al menos en su exposición, no aparece como una clasificación en cinco tipos⁸³. La otra diferencia que Blum encuentra es que Macrobio no recoge la diferenciación entre ensueños alegóricos y teoremáticos, tan importante en Artemidoro.

Regali⁸⁴ habla de la coincidencia entre Artemidoro y Macrobio con respecto a las personas que pueden aparecer en los *oracula* dignas de confianza y crédito. Las encontramos en Artemidoro en II 69:

Τῶν δὲ ἀξιοπίστων λεγομένων, οἷς λέγουσι τι [κατ' ὄναρ] πιστεύειν χρή καὶ πείθεσθαι, φημὶ πρώτους εἶναι θεούς· ἀλλότριον γὰρ θεοῦ τὸ ψεύδεσθαι. ἔπειτα ἱερεῖς ... εἶτα βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ... εἶτα γονεῖς καὶ διδασκάλους ... εἶτα μαντεῖς (...) ἔτι τῶν ἀξιοπίστων εἰσὶ καὶ οἱ νεκροὶ ἐπεὶ πάντως ἀληθῆ λέγουσι ... ἔτι καὶ τὰ παιδία ἀληθῆ λέγει ... καὶ οἱ παντελῶς πρεσβῦται· (" Entre los seres denominados dignos de confianza, a los que es menester prestar crédito y obedecer, cuando dicen algo, ocupan el primer puesto los dioses, según mi convicción. En efecto, mentir es una acción ajena a un ser sobrenatural. Después vienen los sacerdotes ... Tras estos los soberanos y gobernantes ... A continuación vienen los padres y maestros ... Luego los adivinos ... Por supuesto, los muertos son también dignos de crédito, debido a que expresan la verdad sin duda alguna ... También los niños son muy fidedignos ... Y, así mismo, las personas de edad muy avanzada").

Esto coincide en parte con Macrobio: *parens* (γονεὺς), *sanctae gravisve persona* (βασιλεὺς καὶ ἄρχων), *sacerdos* (ἱερεὺς) y *deus* (θεός).

⁸² *op. cit.* p. 56.

⁸³ Regali, *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis*, Pisa, 1983, p. 235.

⁸⁴ *op. cit.* p. 229.

Queremos añadir una coincidencia más: Artemidoro habla, como hemos visto antes, de figuraciones que afectan al alma, al cuerpo o a ambos (I 1, p.3). Macrobio habla de *animi corporisve sive fortunae* (*Comm.* I 3, 4). Macrobio añade la *fortuna*, quizá porque el ensueño que está comentando predice a Escipión su futuro político, es decir, su *fortuna*. Sin embargo, en tal caso se equivoca al considerarlo dentro de los ensueños falsos, de los ἐνύπνια.

Para nosotros parece que Macrobio utilizó directamente a Artemidoro y transformó sus teorías de la siguiente manera. La clasificación pentepartita, que no era tal – al menos en la exposición artemidorea –, la integró con la diferenciación artemidorea entre ensueños alegóricos y teoremáticos, mediante la identificación del ὄνειρος con el tipo alegórico – convirtiéndolo en simbólico – y eliminación del teoremático, por ser equivalente al ὄραμα. Luego incluyó los tipos en que Artemidoro subdividió los ensueños alegóricos (propio, ajeno, común, público y cósmico) y los aplicó al correspondiente *somnium* – ensueño de tipo simbólico.

Artemidoro había reunido teorías de Artemón de Mileto, Febo de Antioquía, Panfásis de Halicarnaso, como hemos visto antes, y muchos más, y Macrobio convirtió estas clasificaciones, inconexas en algunos casos, en una sola clasificación de ensueños.

CAPÍTULO 14

DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS

§ 14. Posible coincidencia entre las clasificaciones tripartita y pentepartita

Se ha intentado reconciliar los dos sistemas, el tripartito y el pentepartito. El problema es encontrar si estas dos clasificaciones tienen su origen en Posidonio o si tienen un origen y desarrollo diferentes. Si empezamos eliminando del sistema pentepartito los ensueños no predictivos, lo que nos queda es el sistema tripartito. Pero no parece que se pueda probar un origen común para ambos.

Blum⁸² encontró un enorme parecido entre los dos sistemas, puesto que piensa que los sistemas tienen el mismo origen, y que, como vimos antes, Hermipo de Berito es intermediario entre Posidonio y Artemidoro. Parte de un pasaje de Filón, *Somn.* II 383, donde se nos dice que los ensueños enviados directamente por la divinidad se pueden comparar con los χρησμοὶ σαφείς, a los que identifica con los *oracula* de Macrobio –aparición de un dios o una persona importante–. Pero podrían también considerarse los ensueños teoremáticos de Artemidoro o la *visio* de Macrobio (reproducción de acontecimientos futuros).

Los ensueños provocados por el propio poder del alma y que requieren la interpretación de un especialista, primera categoría de Cicerón, son comparados por Blum con los *somnia* de Macrobio –ensueños simbólicos–. Pero esto no implica que los dos sistemas

⁸²*op. cit.* (1936), p. 67.

⁸³ ἄτε τοῦ θεοῦ χρησμοῖς σαφέσιν ἐοικότα διὰ τῶν ὀνείρων ὑποβάλλοντος, τὰς δὲ κατὰ τὸ δεύτερον οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν.

coincidan, puesto que es lógicamente asumido que no todos los ensueños son claros.

En cuanto a la tercera categoría, Blum tiene que reconocer que no coincide con la *visio* de Macrobio. Lo explica diciendo que no se puede encontrar un ejemplo claro de *visio*, según la concepción macrobiana, en el Génesis, base del tratado de Filón sobre los ensueños, y es la razón por la que Filón alteró en cierto modo la clasificación.

El argumento no es consistente, según Kessels⁸⁴, si se considera que Cicerón utilizó el mismo sistema que Filón. Además, hay que pensar que estos dos sistemas responden a diferentes necesidades. Son dos maneras de acercarse al fenómeno del ensueño, una la práctica, de Artemidoro y Macrobio, y otra la filosófica y psicológica, de Posidonio. Así, Kessels concluye que estos dos sistemas tienen orígenes diferentes. En primer lugar, discute el problema de la terminología: "Where did Artemidorus find his terminology? Neither in Cicero's works nor in those of Philo is there any trace to be found of this terminology"⁸⁵. En segundo lugar, explica cómo estas clasificaciones responden a diferentes cuestiones. La clasificación pentepartita "is an answer to the following problem: one sees certain things happen in a dream; are they signs of future events or are they not?". "The classification of Posidonius is totally different, because it tries to give an answer to the question: "How is it possible that human beings (with the aid of God) are able to get a certain knowledge of the future in their dreams?".

Sin embargo, es posible que Artemidoro tuviera elementos posidonianos, como arguye Blum⁸⁶. Pero no debió de consultar las obras de Posidonio directamente, sino que, al ser las teorías del estoico bien conocidas por los profesionales de la mántica, las tomó de manera indirecta. Los temas posidonianos que se han encontrado son: el ensueño

⁸⁴*op. cit.* 399.

⁸⁵*op. cit.* p. 399, n. 1.

⁸⁶*op. cit.* pp. 60-66.

profético como una κίνησις del alma y, en relación con eso, la noción del alma como productora de imágenes.

Dario del Corno⁸⁷ considera, como Kessels, que las dos corrientes de clasificación se atienen a dos criterios diferentes: la posidoniana tiene un criterio etiológico y la artemidorea "dipende dalla forma in cui si manifestano i sogni".

Queremos concluir diciendo que nos adherimos a la opinión de Kessels y Del Corno y no creemos que los sistemas tripartito y pentepartito tengan un origen común como muchos han pretendido.

§ 15. Origen de los dos sistemas

Pretendemos justificar nuestra postura demostrando mediante el análisis de cada tipo de ensueño, que estos dos sistemas no pueden de ninguna manera coincidir. Empezaremos con el sistema pentepartito. Entre los tres tipos de ensueños predictivos tenemos la visio o ὄραμα. Es la forma más primitiva de experiencia onírica, además de ser común a todas las culturas. Es la reproducción de las visiones de la vigilia y la creencia del ser humano en la verdad que estas visiones contienen es un reflejo de la visión primitiva de la realidad. Tylor⁸⁸ mantiene que, para las culturas primitivas, las experiencias oníricas son objetivas y válidas. Esto significa que para el salvaje, los ensueños son tan reales como la propia realidad. En otro punto dice⁸⁹: "the savage or barbarian has never learned to make that rigid distinction imagination and reality, to enforce which is one of the main results of scientific education". Tuzin⁹⁰ considera que el ensueño es un ejemplo de esto, o más bien la consideración de la

⁸⁷ *op. cit.* pp. 174-5.

⁸⁸ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, 1891, p. 478 = *Religion in Primitive Culture* (*Primitive Culture* vol. 2).

⁸⁹ *op. cit.* p. 445 = p. 29.

⁹⁰ D. Tuzin, "The Breath of the Ghost. Dreams and the Fear of the Dead", *Ethos* 3 (1975), pp. 555-578.

importancia de éste. Creemos que la posterior distinción entre realidad y ensueño adaptó esta creencia, de manera que la experiencia onírica se convirtió en una 'reproducción' de la realidad, de los acontecimientos futuros, que el poder de la mente, la providencia divina u otros seres celestiales mostraban a los soñadores. Pero la reflexión sobre el origen de estas visiones se debió de desarrollar más tarde.

En relación con esto, el ensueño simbólico, *somnium* o ὄνειρος, en el espacio literario es una reproducción de la realidad en que los elementos básicos de ésta son sustituidos por símbolos. Así los encontramos en el Antiguo Testamento (sueños de José, el Faraón y sus sirvientes en *Gen.* 37 a 41; de Nabucodonosor en *Dan.* 2 y 4 y del soldado madianita en *Jud.* 7, 13), en Egipto (sueño de las serpientes de Tonutamón⁹¹), en la *Odisea* de Homero (Sueño de Penélope y los gansos en el canto XIX 541ss.). Pero tenemos que reconocer un tipo diferente de ensueños simbólicos en el considerado por los intérpretes de sueños, que produjeron una serie interminable de listas de símbolos y claves para su interpretación hasta al menos la Edad Media. En este tipo de ensueños la fuente de los mismos no tiene importancia. Lo único importante es el resultado del sueño. Los ensueños simbólicos del entorno literario tienen un papel dentro de un esquema literario y su origen es tan importante como la predicción en ellos contenida. "The symbolic dream of the Ancient Near East is considered a 'message' dream with its message not expressed in clear words but transmitted in a specific way by which certain selected elements of the message ... are replaced by other elements"⁹². Éste no creemos que sea el ensueño simbólico de las clasificaciones macrobiana y artemidorea. Por supuesto que su origen primero es el ansia del hombre

⁹¹ Estela publicada por Maspero, *Rev. Archéol.* XVII, pp. 329, traducción por Oppenheim, "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East", *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 46, part 3, 1956, p. 251. Sobre los ensueños en Egipto: G. Foucart, "Dreams" y "Sleep" en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. V, Edimburg, 1912; H. Bonnet, "Traum" en *Reallexikon der ägyptische Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, pp. 835-838.

⁹² Oppenheim, *op. cit.* p. 206.

por desvelar el enigma de los ensueños, pero cada uno de los dos 'tipos' de ensueños simbólicos se originó con diferentes propósitos. El ensueño simbólico en textos de Oriente Cercano era un recurso literario y formaba parte del desarrollo de una historia. Así José es vendido por sus hermanos, por la ambigüedad en el significado de sus ensueños, y también por medio de su capacidad para interpretar ensueños llega al Faraón. El otro tipo de ensueño simbólico también se encuentra en la literatura del Cercano Oriente, pero en otro tipo de literatura, en manuales de interpretación de ensueños. Los onirócritas se enfrentaban con sueños reales, vistos por personas reales que pagaban por la clave de sus ensueños y su futuro. El simbolismo de estos ensueños, como fenómeno antropológico, subyace en la conciencia humana, cosa que puede demostrarse por las sorprendentes coincidencias entre las interpretaciones de Artemidoro, o los valores que concedió a los símbolos, y los valores idénticos que se encuentran en una cultura primitiva de África Central⁹³. Esto puede permitirnos afirmar que los ensueños simbólicos de la clasificación de Artemidoro y de Macrobio pertenecen al ámbito popular.

La tercera clase, el *oraculum* o χρηματισμός está conectado en su origen primitivo con el miedo a los muertos. La aparición de ancestros en los ensueños es una antiquísima creencia (¡que aún hoy perdura!). La encontramos en muchos pasajes de Homero, como por ejemplo, la aparición de Patroclo en los sueños de Aquiles (*Il.* XXIII 59). La creencia en estas visitas proviene de la primitiva idea de que las almas abandonan el cuerpo y viajan: animismo⁹⁴. De hecho, los ensueños eran una prueba de la existencia de los espíritus⁹⁵. Estos ensueños están en relación con el culto a los antepasados: "Numerous religious beliefs have been fashioned

⁹³ H. J. Rose, "Central Africa and Artemidorus", *Man* (1929), p. 211. Hemos consultado sus datos a través de J. S. Lincoln, *The Dream in Primitive Cultures*, Londres, 1935, pp. 127-8.

⁹⁴ Tylor, *Primitive Culture*, vol. 2, p. 24.

⁹⁵ Lincoln, *op. cit.* p. 29.

on dreams, and largely on dreams of the dead"⁹⁶.

Las visitas del otro mundo están también en relación con las visitas de los propios dioses. G. Devoto⁹⁷ considera que "una delle primi immagini del divino è data dal sogno". Encontramos este tipo de visitas en el Mediterráneo y el Cercano Oriente en ambos ámbitos, el literario y el popular. Esto es lo que Oppenheim llama 'message-dreams'⁹⁸.

Si analizamos los tres tipos de ensueño de la clasificación tripartita, veremos que no puede hacerse coincidir de ninguna manera con la pentepartita. El χρηματισμός de la última, en que un dios o antepasado, un ángel o alguna otra persona importante aparece al soñador, aparece en la clasificación tripartita dividido en dos: sueños enviados por Dios y sueños enviados por demonios. Los otros 'mensajeros' no aparecen: así la primera categoría de Filón es la de los ensueños enviados por Dios, la segunda por ángeles (sustituidos por el Espíritu del Universo como ser intermedio). Pero no existe la *visio* en la clasificación de Filón. La visión más clara para Filón es la de la primera categoría, pero esta característica la añadió él mismo al esqueleto básico de la clasificación tripartita, que sólo tiene en cuenta el origen de los ensueños.

El tercer tipo de ensueños, en que el alma produce por sí misma las imágenes de los ensueños y prevé el futuro con su propio poder, puede ser un desarrollo del 'message-dream' que vimos anteriormente si creemos a Oppenheim cuando dice⁹⁹: "The transfer of the creative experience from the realm of divine interference – in dream or waking vision – to that of a specific state of consciousness follows the shift in the attitude of the audience, which desires authoritative and supernatural authenticity. The internalization of the source of such an experience, of the trans-human fountain-head of creativeness, constitutes only a rather recent step in its

⁹⁶ Lincoln, *op. cit.* p. 49.

⁹⁷ *op. cit.* p. 308.

⁹⁸ *op. cit.* pp. 186-206.

⁹⁹ *op. cit.* p. 194.

evolution but a change which we ourselves still prefer to hide behind linguistic trappings of a not so distant past". También podemos ver en él un reflejo del ya mencionado animismo. El alma durante el sueño es capaz de liberarse del cuerpo y volar al exterior.

En cuanto al carácter simbólico que Filón atribuye a su tercer tipo de ensueños, creemos que esto se debe solamente a la influencia del texto que está comentando: los ensueños, simbólicos, de José y el Faraón (*Gen.* 37-41). No es una característica originaria de la clasificación tripartita. Al menos no podemos demostrar, por carecer de los textos originales, que la clasificación posidoniana incluyera este detalle precisamente en esta categoría.

Creemos que ha quedado suficientemente clara la diferencia entre las dos clasificaciones y su origen distinto, y que invalida todo intento de reducirlas a una tradición común. De esta manera, en conclusión, nos adherimos al parecer de Kessels y de Del Corno¹⁰⁰ en cuanto al diferente origen de estas dos corrientes de clasificación, y a su vez al parecer de Kessels¹⁰¹ en contra de la idea de Behr¹⁰² de una evolución gradual de las clasificaciones de ensueños. Pensamos que cada clasificación envuelve una sistematización en un momento dado de unas ideas previas, elaboradas en ambiente popular o erudito, y no una evolución de una clasificación que va incorporando elementos.

¹⁰⁰ *op. cit.* p. 174.

¹⁰¹ Reseña a C. A. Behr, *op. cit.* en *Mnem.* 24 (1971), pp. 102-104.

¹⁰² *op. cit.* cap. VIII *passim*.

CAPÍTULO 15

CALCIDIO

§ 16. Calcidio y sus fuentes

Calcidio nos expone su teoría sobre los ensueños en un pasaje de su comentario al Timeo de Platón (cap. 249-256), en que explica las diversas clases de ensueños con ejemplos tomados de Platón, para luego exponer un sistema pentepartito (¿o tetrapartito?), pero en una curiosa combinación de dos sistemas:

Consentit huic Platonico dogmati Hebraica philosophia; appellant quippe illi varie, ut somnium et item visum, tum admonitionem, etiam spectaculum nihiloque minus revelationem: somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae diximus oboriri, visum vero, quod ex divina virtute legatur, admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili, revelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram imminentis exitus secreta panduntur ("Coincide la filosofía hebrea con la doctrina platónica. Llaman a los ensueños con diferentes nombres, como *somnium* y *visum*, *admonitio*, *spectaculum* y no menos la *revelatio*. El *somnium*, como hemos dicho, surge de los restos de los movimientos del alma, el *visum* es enviado por la omnipotencia divina. La *admonitio* se da cuando recibimos directrices y admonición por consejos de bondad celestial. El *spectaculum* se da cuando el poder celestial se presenta él mismo al alma en la vigilia, ordenando, prohibiendo con un aspecto y una voz admirables. La *revelatio* se da cuando acontecimientos secretos inminentes se revelan a los que ignoran su suerte futura¹⁰³").

¹⁰³ *Comm. in Tim.* 256.

Según Waszink¹⁰⁴, este sistema lo recibe Calcidio de Porfirio, que a su vez lo tomó de Filón vía Numenio.

Calcidio nos dice que la *Hebraica philosophia* está en relación con las teorías de Platón. Calcidio¹⁰⁵ expone lo que es el sistema de Platón, el *Platonicum dogma*. Platón, según el estudio de Calcidio, piensa que hay más de una fuente para los sueños. Unos son los sueños originados por causas físicas o psíquicas (cap. 253) y presenta el pasaje Rep. 571b-572b:

gigni quippe vel ex reliquiis cogitationum et accidentis alicuius rei stimulo, ut in nono Politiae libro docet ("Resultan de los restos de los pensamientos y del estímulo de alguna cosa acaecida, como muestra en el libro noveno de su República").

Esta definición corresponde claramente a los sueños no predictivos, el ἐνύπνιον de Artemidoro, pero no resultado de la misma sistematización¹⁰⁶.

En segundo lugar están los sueños que son resultado de la divina providencia, *quod ex divina virtute legatur*, que es el *visum*, el sueño puramente divino, el θεόπεμπτος ὄνειρος de Filón¹⁰⁷, y en tercer lugar los que son resultado del amor que tienen los poderes celestiales por el ser humano (cap. 254):

at vero somniorum, quae divina providentia vel caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur, causam rationemque exposuit in eo libro qui Philosophus inscribitur. ("En su Filósofo expone la causa y razón de estos ensueños que surgen de la divina providencia y del amor que tienen las potencias celestiales por los hombres").

Añade ejemplos del *Critón* (44a10-b2) y el *Fedón* (60e).

Una cuarta clase aparece cuando Platón reflexiona que el hombre,

¹⁰⁴ Porphyre, *Entretiens de la Fondation Hardt XII*, Genève, 1965, p. 35.

¹⁰⁵ *Comm. in Tim.* 253.

¹⁰⁶ Kessels, *op. cit.* (1969), p. 403.

¹⁰⁷ Hemos seguido la traducción de Kessels (*op. cit.* p. 405) de *visum* "what is sent by (virtue of) the divine omnipotence".

incluso en la vigilia, disfruta del apoyo de la benevolencia divina, y sus actos son moderados por su asistencia (cap. 255):

denique etiam vigilantibus non deerat propitia divinitas, quae eiusdem moderaretur actus, ut Plato demonstrat in Euthydemus ("La propicia divinidad que gobernaba sus (de Sócrates) actos no se ausentaba ni cuando éste estaba despierto, según demuestra Platón en Eutidemo¹⁰⁸").

Estas definiciones podemos ver que corresponden a *somnium*, *visum*, *admonitio* y *spectaculum* en el capítulo 256. Esta correspondencia es clara para *somnium* y *spectaculum*. Las correspondencias de *visum* y *admonitio* hebraicas con las doctrinas platónicas aparecen en el cap. 254. Aquí encontramos la *divina providentia* frente al *caelestium potestatum amore*, mientras que *divina virtus* aparece bajo la definición de *visum*, como causa de esos sueños, y bajo *admonitio* aparece *angelicae bonitatis consilia*. Esperaríamos una quinta clase, la *revelatio*, que aparece en el cap. 255. Es una clase bastante general, en que sólo se dice que el futuro se puede ver en esta clase de sueños.

Nosotros queremos proponer que se entienda la clasificación de Calcidio expuesta en el capítulo 256 como compuesta por cuatro clases, tras una observación de la sintaxis utilizada en este pasaje por Calcidio:

somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae diximus oboriri, visum vero, quod ex divina virtute legatur, admonitionem, cum angelicae bonitatis consiliis regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid aut prohibens forma et voce mirabili, revelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram imminens exitus secreta panduntur.

Somnium y *visum* aparecen contrapuestos por *quidem ... vero*, como las dos clases principales. A continuación, las otras tres clases aparecen subordinadas a *visum*, con sus correspondientes aclaraciones formuladas con oraciones temporales. Dada la dificultad de encontrar la

¹⁰⁸ Error de Calcidio. En realidad se refiere a *Theages* 128d2-7.

correspondencia de *visum* en el texto anterior al capítulo 256, se podría pues justificar esta hipótesis. De tal manera resultaría que Calcidio tuvo un sistema con un tipo que englobaba los ensueños no predictivos y tres tipos de predictivos.

§ 17. Calcidio y Macrobio

Los intentos para reconciliar los sistemas de Calcidio y Macrobio no han sido muy satisfactorios. Como ya hemos visto, Kessels piensa en dos orígenes diferentes para estos autores, pero recoge las opiniones de varios autores¹⁰⁹ con respecto a este problema:

En primer lugar, Blum¹¹⁰ propone la siguiente identificación: *admonitio* = ὄραμα; *spectaculum* = χρηματισμός; *revelatio* = ὄνειρος; *somnium* = ἐνύπνιον; pero *visum* queda aislado al no coincidir con φάντασμα.

Mras¹¹¹ identifica de la siguiente manera: *somnium* = ὄνειρος; *spectaculum* = ὄραμα; *visum* = φάντασμα; *revelatio* = χρηματισμός. Ni siquiera menciona la *admonitio*.

Switalski¹¹² identifica sólo tres de las cinco clases: *revelatio* = χρηματισμός; *somnium* = ἐνύπνιον; *spectaculum* = ὄραμα.

Otra identificación la hace Behr¹¹³: *somnium* = ἐνύπνιον; *visum* = ὄραμα; *admonitio* = ὄνειρος; *spectaculum* = χρηματισμός. Reconoce que *revelatio* no concuerda con φάντασμα.

En cambio, Kessels¹¹⁴, viendo que estos intentos de identificación parten de una relación entre las clasificaciones de Filón y de Artemidoro-

¹⁰⁹ *op. cit.* p. 401-2.

¹¹⁰ *op. cit.* (1936), p. 5.

¹¹¹ *Macrobius Kommentar zu Ciceros Somnium*, Sitz. ber. Preuss. Akad. Berlin, Ph. Hist. Kl. 1933, 237.

¹¹² *Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus*, Münster, 1902. p. 45.

¹¹³ *op. cit.* p. 176.

¹¹⁴ *op. cit.* (1969), p. 389-424.

Macrobio, no está de acuerdo en ver una conexión entre ellas. Como hemos demostrado antes, nos adherimos a Kessels en este punto, y por tanto, no vemos la posibilidad de hacer coincidir los sistemas de Calcidio y Macrobio.

§ 18. Filón y Calcidio

Kessels compara también los sistemas de Filón y Calcidio. Si Calcidio utiliza la *Hebraica philosophia*, se puede pensar que Filón hubiera tratado cinco clases (o cuatro), puesto que su tratado sobre los sueños nos ha llegado incompleto¹¹⁵, y que tratara los otros tipos de sueños en la parte perdida, si creemos a Eusebio de Cesarea¹¹⁶ cuando nos dice que la obra sobre los ensueños contenía cinco libros. Calcidio diferencia muy bien los ensueños predictivos y los no predictivos, siguiendo aparentemente la filosofía hebrea, lo que implica que Filón tuviera también en consideración una clase de ensueños no predictivos¹¹⁷. Pero dado el título de la obra de Filón: *περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους*, "Sobre que los ensueños son enviados por Dios", esto no es posible.

Calcidio estaba en difícil situación al intentar reconciliar sistemas tan divergentes como el de Platón y el de Filón, sobre todo teniendo en cuenta que Platón no tenía un sistema consistente y que el conocimiento de Calcidio del sistema de Filón era de segunda mano, como apunta Waszink, por medio de Numenio¹¹⁸. Lo que hizo fue poner en relación la clasificación de Posidonio-Filón con los pasajes en que Platón trata sueños. Hay que tener en cuenta que Posidonio-Filón creían en un *deorum*

¹¹⁵ *op. cit.* (1969), p. 406.

¹¹⁶ *HE* II 28.

¹¹⁷ Como ya se ve en la exposición de la terminología que utiliza Filón, la palabra *ὄνειρος* para ensueño significativo y *ἐνύπνιον* para ensueño sin significado, aunque, lo mismo que Artemidoro, no presenta siempre la misma consistencia en el uso del término (cf. *Cher.* 128).

¹¹⁸ "Porphyrios und Numenios", *Porphyre*, *Entretiens de la Fondation Hardt* XII, Genève, 1965, p. 53-4.

adpulsus para los ensueños predictivos, mientras que Platón no.

Waszink¹¹⁹ hace la siguiente identificación, Filón I = *revelatio*, con la dificultad de que Calcidio no dice que venga de Dios. Es sorprendente la coincidencia Filón (*Somn.* II 2) τὰ ἡμῖν ἄδηλα equivale a Calcidio *ignorantibus sortem futuram*. Filón II = *admonitio* y Filón III = *visum*.

Así resume Waszink¹²⁰ su opinión:

"I. Träume die aus der Seele selbst stammen:

a. solche, die aus den von aussen her empfangenen Eindrücken hervorgehen, und keine Bedeutung für die Erkenntnis des Zukünftigen haben: *somnium*.

b. solche, die dem höheren Teil der Seele verdankt werden, und die Zukunft, wenn auch in dunkler Form, vorhersagen: *visum*.

II. Mitteilungen, die die Gottesboten, die Engel, im Traum überbringen: *admonitio*.

III. Mitteilungen, die von Gott selbst ausgehen, wobei Chalcidius, dem Porphyrius folgend, aber entgegen der Meinung Philos, ebenfalls Vermittlung durch eine *coelestis potestas* annimmt:

a. Visionen: *spectaculum*.

b. Im Traum vollzogene Enthüllungen über die Zukunft: *revelatio*".

En la identificación de *visum* no está de acuerdo Kessels, por su explicación de *ex divina virtute legatur*¹²¹. Kessels identifica pues, *visum* con los θεόπεμπτοι ὄναιοι de Filón. Además Filón no consideraba al alma dotada de una *divina virtus*, sino sólo con poder pronóstico.

Coinciden ambos autores en la identificación de la segunda clase de Filón. Esta clase es originada por las almas inmortales que hay en el aire (cf. Cicerón *Div.* I 64), que en una versión más cristianizada son ángeles o

¹¹⁹ "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosyne*, p. 79.

¹²⁰ *op. cit.* p. 83.

¹²¹ "das aus der göttlichen Kraft (nl. der Seele) gewonnen wird". Suple *anima* y toma *legatur* como subjuntivo de *legere*.

espíritus (Filón, *Somn.* I 141).

El problema de Waszink es que tiene que agrupar *spectaculum* y *revelatio* en la primera clase de Filón, los sueños de origen divino. La distinción entre ambas sería el que la *revelatio* "der klarere Traum ist"¹²².

Kessels considera que *spectaculum* es una visión tenida en la vigilia y la *revelatio* durante el sueño¹²³.

Filón no nos habla en el *De Somniis* de visiones tenidas durante la vigilia. En opinión de Kessels, *spectaculum* ha de ponerse en relación con ὄραμα de la Septuaginta, que probablemente aparecería en la parte perdida de la obra de Filón.

En cuanto a la *revelatio*, es, según Waszink, "daß die nur den sofort verständlichen Traum bedeuten kann, der Urheber nicht genannt wird"¹²⁴. La palabra parece ser una traducción de ἀποκάλυψις, del Antiguo Testamento, que significa visión y revelación. Calcidio, al no encontrar un ejemplo en Platón de esta clase, utiliza la explicación ya existente, aunque también se puede pensar que Filón tratase este tipo en la parte perdida de su obra.

Toda esta explicación, según Kessels, nos lleva a que no se debe pensar en la estructura pentepartita y su relación con Filón. Calcidio debió de empezar partiendo de Platón y encontró dificultades al intentar aplicarle el sistema hebreo. Para concluir, da su propia identificación de los dos sistemas: *somnium* de Calcidio = tercera clase de Filón más los ensueños no predictivos originados en el alma humana; *visum* = primera clase de Filón, θεόπεμπτοι ὄνειροι; *admonitio* = segunda clase de Filón. El *spectaculum* de Calcidio tiene poco que ver con la primera clase de Filón. Puede ser la traducción del ὄραμα griego, que aparece en la Septuaginta en conexión con los ensueños. Es la clase en que hay un contacto personal entre Dios y el sujeto que sueña. Respecto a este tipo de ensueños se

¹²² *op. cit.* p. 83, n. 1.

¹²³ *op. cit.* p. 408.

¹²⁴ *op. cit.*, p. 83.

pueden poner en relación con el sueño de Abimelec (*Gen.* 20), en que hay una conversación directa entre la divinidad y éste. Al no aparecer este pasaje comentado en la obra de Filón, se puede pensar que fuera sujeto de uno de los libros perdidos sobre los ensueños.

La *revelatio* de Calcidio corresponde a las revelaciones apocalípticas del Antiguo testamento, que a menudo tienen carácter escatológico.

§ 19. Calcidio y el Antiguo Testamento

Queremos enfocar de otra manera el problema de la clasificación de Calcidio. No estamos tan seguros de que la expresión *Hebraica philosophia* necesariamente se refiera a Filón de Alejandría y que éste fuera la fuente directa de Calcidio. Pensamos que Calcidio tenía un espíritu más creativo y que, con elementos diversos elaboró una clasificación propia.

Vamos a tratar de analizar su clasificación con ayuda del Antiguo Testamento, para discernir los elementos que Calcidio heredó, quizá directamente de las Sagradas Escrituras o por medio de un comentarista de ellas.

En primer lugar, el *somnium* aparece en *Eccl.* 5, 2, como originado por las preocupaciones del día. De las tres clases de *visum*, si creemos en una clasificación tetrapartita, la *admonitio*, como ensueño traído por ángeles, aparece, por ejemplo, en *Gen.* 31, 11-13, cuando Jacob dice que un ángel del Señor le ha hablado en sueños. El *spectaculum* es un ensueño enviado por Dios típico del Antiguo Testamento, en el que Él da órdenes o prohíbe alguna acción para que se lleven a cabo sus planes. Según Calcidio, estos ensueños se ven en la vigilia. Sobre este punto se plantea el problema de la distinción entre visión nocturna –tenida en la vigilia– y el ensueño propiamente dicho¹²⁵. Es cierto que en el Cercano Oriente la vigilia del soñador da objetividad al ensueño¹²⁶. De hecho, en el Antiguo

¹²⁵ J. E. Miller, "Dreams and Prophetic Vision", *Biblica* 71, fasc. 3 (1990), pp. 401-404.

¹²⁶ Oppenheim, *op. cit.* pp. 189-191.

Testamento los profetas auténticos tienen visiones, mientras que los sueños los tienen los falsos profetas y los gentiles. Ejemplos de *spectaculum* son *Gen.* 31, 10, en que Jacob recibe la orden de dejar la tierra en la que vive y de volver a su patria, y *I Sam.* 3, 3, en que Samuel es despertado por Dios y a continuación recibe un consejo.

La *revelatio* aparece en *Gen.* 21, 9, *Num.* 22, 31 y *II Reg.* 7, 17, 20. Las cosas que se esconden a los sentidos son reveladas por mediación divina¹²⁷. Lo encontramos definido en *Dan.* 2, 27-28, cuando Daniel le dice a Nabucodonosor que Dios es el que está en los cielos y revela los misterios.

A continuación queremos examinar la posible conexión de Calcidio con la clasificación de Filón de Alejandría. El *somnium* es un ensueño no predictivo que aparece en Filón expresado con el término ἐνύπνιον, por ejemplo, en *Leg.* III. 226 y 229. Dentro de la categoría de *visum*, el *spectaculum*, como ensueño enviado por Dios, correspondería a la primera categoría de Filón. La *admonitio* se puede hacer corresponder con la segunda categoría de Filón, en que éste considera que "nuestra mente, moviéndose conjuntamente con la mente del universo, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro" (*Somn.* I 2). Esta 'mente del universo' corresponde a los seres intermedios, los démones de Posidonio, *inmortales animae*. La prueba es que el ensueño con que Filón ejemplifica esta categoría es el de Jacob de la escalera al cielo, en que los ángeles aparecen como mensajeros de Dios. Comparamos esto con Calcidio, cap. 255: *divinarum potestatum interpositione*. La conexión del espíritu con el espíritu del universo lo podríamos comparar con Calcidio, cap. 255: *siquidem pura puris contigua fore misceri fas sit*. Pero la tercera categoría filoniana no parece corresponder con ninguna en Calcidio. Sin embargo, como más tarde demostraremos, los ensueños del alma en Filón son de la parte irracional de la misma, y no hacen sino presentar al soñador sus vicios. Habría pues

¹²⁷ Oppenheim, *op. cit.* p. 196.

que compararla con el *somnium* de Calcidio, aunque Filón le atribuye poder de predicción a este tipo de ensueños.

CAPÍTULO 16

CONCLUSIONES

§20. Las fuentes

En cuanto a las fuentes que unos autores y otros utilizaron directa o indirectamente no nos parece adecuada. La fuente de Macrobio, como ya hemos advertido, no puede ser Porfirio y, a nuestro parecer es arriesgado sostener, como Waszink, que la de Porfirio sea Filón a través de Numenio. Porfirio afirma que Pitágoras aprendió la interpretación de los hebreos: καὶ Ἑβραίους, παρ' ὧν καὶ τὴν περὶ ὀνείρων γνῶσιν ἠκριβώσατο¹²⁸. Peor aunque denote aquí tener cierto interés por la onirocrítica y por el pensamiento judío, este generalísimo aserto no da una firme base para suponer que conocía a Filón. En segundo lugar, Waszink piensa en otro intermediario entre Filón y Porfirio, Numenio. El conocimiento de este autor de la obra de Filón es indudable¹²⁹. Porfirio usó tanto a Numenio, que Proclo diría de él¹³⁰: Πορφύριος...ὃν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, εἰ ἕτερα λέγοι τῆς Νουμηνίου παραδόσεως. Tampoco permite esta afirmación de Proclo suponer que Porfirio obtuvo un conocimiento indirecto de la clasificación filoniana de los ensueños a través de Numenio.

De Porfirio lo único que podemos afirmar es que tenía por lo menos un conocimiento indirecto de Posidonio a través de Artemón de

¹²⁸ *Vita Pyth.* XI 22, 20-23 N.

¹²⁹ Zeller III², p. 217-8. Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926.

¹³⁰ *In Tim.* I p. 77 Kroll.

Mileto¹³¹. Esto sí puede llevar a pensar que dependía de los estoicos.

Queda por mencionar que Calcidio pudo utilizar un comentario perdido al Génesis de Orígenes. Orígenes se ocupó bastante de Numenio¹³². Nos manifestamos con respecto a la relación entre Calcidio y Filón en la parte V, tras el análisis de la clasificación filoniana (§§ 36-37).

§ 21. Conclusión final

Pienso que comparar estas clasificaciones es una tarea arriesgada puesto que durante siglos han estado a merced de los cambios que sobre ellas ha operado cada autor. El primer factor que hay que tener en cuenta en estas transformaciones es la tradición indirecta. Como se ha visto, algunos autores no han utilizado directamente a otros sino por vía de un tercer autor. Otro factor, son las creencias de cada autor y las necesidades que le impone su religión o filosofía. También es importante la lengua. Al traducir del griego al latín la terminología, siempre se pueden producir confusiones. Esto es evidente en las oscilaciones de interpretación entre las parejas ὄραμα / φάντασμα y *visum* / *spectaculum*.

Hubo, pues, dos corrientes de clasificación que derivaron en dos sistemas de origen diverso. Por un lado, la corriente filosófica, que parte de un sistema tripartito, la Stoa, Posidonio, heredado por Filón, problemática fuente de Numenio, Porfirio y Calcidio (?), que lo transformaron en un sistema pentepartito. Por otro lado está la tradición práctica, una clasificación de cinco partes compuesta por los intérpretes de ensueños a lo largo de la antigüedad y que nos llega reflejada en la obra de dos herederos de esta tradición, Artemidoro y Macrobio, que o bien utilizaron por separado la misma fuente, o, como creemos, el primero fue fuente del segundo.

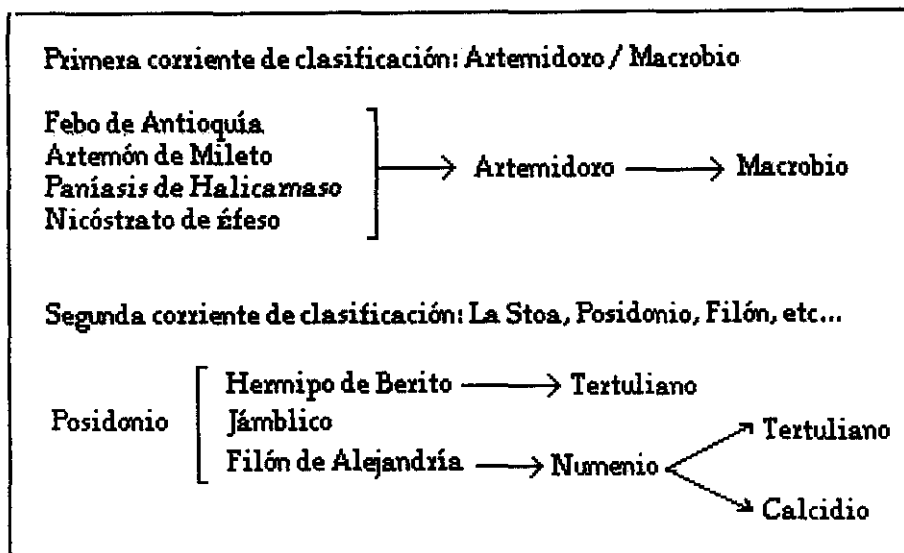
Según Kessels, los dos sistemas tienen origen diferente. Más bien

¹³¹ Ver el pasaje mencionado más arriba, § 10, e Porfirio, *Quaest. Hom. ad Il.* XVI 854, p. 217, 9 Schr.

¹³² Testimonios en Celso IV 51 y en Eusebio, *HE* VI 19, 8.

nos adherimos a su parecer y hemos tratado de demostrar sus orígenes más antiguos y de delimitar el campo en que cada uno surgió.

La línea paradótica (muy problemática, insistimos) podría visualizarse de la siguiente manera:



Numenio y Porfirio no están claros, dada la escasez de textos que sobre ellos tenemos en cuanto a ensueños. De todas maneras, recogemos la opinión de Waszink en el presente cuadro.

CAPÍTULO 17

APÉNDICE:

LA CLASIFICACIÓN DE ENSUEÑOS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA

Queremos añadir un pequeño apéndice sobre la fortuna de estas clasificaciones de ensueños en la Antigüedad tardía y la Edad Media.

§ 22. San Agustín

San Agustín¹³³ (354-430) expuso una clasificación en su obra *De Genesi ad litteram* (12, 18 v. 414)¹³⁴. Distinguía entre ensueños falsos y verdaderos, y estos últimos, entre claros y simbólicos. Su criterio es el estado del alma: los ensueños falsos vienen cuando el alma está *perturbata* y los verdaderos cuando está *tranquilla*.

Agustín siguió la tradición cristiana de clasificar los ensueños según su origen, es decir: el soñador, su cuerpo, su alma y los demonios. Pero para él la fuente principal es el alma, aunque elementos externos, como los ángeles, puedan tener una influencia sobre ella. Los ensueños de origen divino son escasos y casi no menciona los ensueños provenientes del diablo. La verdad sea dicha, Agustín no tiene un sistema real sobre los ensueños, quizá por la desconfianza cristiana en ellos. Pero en el siglo XII,

¹³³ Hay un libro sobre los ensueños en San Agustín de M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustine*, Paris, 1973, resumido en el artículo de la misma autora "Songe-Rêve", *Dictionnaire de Spiritualité*, 14, Paris, 1988-90. Ver también Le Goff, "Le christianisme et les rêves", en *I Sogni nel Medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 198-203 y Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter (Medium Aevum Quotidianum, Sonderband, 1)*, Kermes, 1990, pp. 99-103.

¹³⁴ Edición de J. Zycha, CSEL, Teil 2, Wien/Leipzig, 1894.

cuando revivió el interés por los fenómenos oníricos, San Agustín se convirtió, en la obra de Alcher de Clairvaux (vid. infra) en el padre de la onirológica.

§ 23. Gregorio Magno

En los siglos V a VII, las clasificaciones de ensueños se hacen aún más pobres y simples. Los dos principales escritores en que encontramos clasificaciones son Gregorio Magno (540-604) e Isidoro de Sevilla. El primero¹³⁵ expuso sus teorías en la obra *Moralia in Job*¹³⁶ (8, 42) y en el cuarto libro de los *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*¹³⁷ (cap. 50), escrito en 593-594. A la cuestión que propone: *doceri velim si hoc quod per nocturnas visiones ostenditur, debeat observari* contesta con una clasificación:

Sciendum, Petre, est quia sex modis tangunt animam imagines somniorum, aliquando namque somnia ventris plenitudine vel inanitate, aliquando vera inlusionem, aliquando autem cogitatione simul et revelatione generantur. Sed duo quae prima diximus, omnes experimento cognoscimus. Subiuncta autem quattuor in sacrae scripturae paginis invenimus ("Has de saber, Pedro, que los ensueños tocan el alma de seis maneras. A veces se originan en un estómago lleno o vacío, a veces en una ilusión, a veces en una meditación o una revelación. Las dos que mencionamos primero, las conocemos por experiencia. Las otras cuatro las encontramos en las páginas de la Sagrada Escritura"¹³⁸).

La ilusión es producida por el enemigo oculto (*ab occulto hoste*)¹³⁹, o sea, el Diablo. Los ensueños mixtos que tienen doble origen son

¹³⁵ Sobre esto, Wittmer-Butsch, op. cit. pp. 105-108, Kamphausen, *Traum und Vision in der Lateinische Poesie der Karolingerzeit*, (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, Bd. 4), Frankfurt a.M., 1975, pp. 45-48.

¹³⁶ PL 75, col. 827 ss. *Corpus Christianorum* 143, ed. M. Adriaen, 1979, pp. 413-14.

¹³⁷ Edición de U. Moricca, 1929.

¹³⁸ Grégoire le Grand, *Dialogues*, vol. III, Paris, 1980. *Sources Chrétiennes*, 265, IV 50. cf. Le Goff, op. cit. pp. 208-209.

¹³⁹ Cita dos pasajes del Antiguo Testamento: *Eccles.* 34, 7 y *Lev.* 19, 26.

justificados por Gregorio con la cita del *Eccles.* (5, 2), que demuestra el doble origen en la meditación y la ilusión de algunos ensueños, y con la historia de Daniel (*Dan.* 2 y 4), sobre el ensueño de Nabucodonosor, producido por la meditación y la revelación. La existencia de los ensueños de origen divino los demuestran los ensueños de José en el Antiguo Testamento y los de José, el marido de María en Nuevo. Estas categorías mixtas hacían más difícil identificar el origen de los ensueños, y en realidad, esa era la intención de Gregorio, alejar de los fieles los ensueños y su interpretación, probando su ambigüedad:

*Sed nimirum cum somnia tot rerum qualitatibus alternent, tanto eis credi difficilius debet, quanto et ex quo impulsu veniant facilius non elucet*¹⁴⁰.

Según Blum¹⁴¹, Gregorio tomó su clasificación de Macrobio: "The dreams are classified in the same way as Macrobius. The first class comprises the ἐνύπνια, depending on *ventris plenitudo vel inanitas*, next come the φαντάσματα, which are caused by *illusio*, then the ὄνειροι, or the prophetic dreams, in which *cogitatio* is somewhat obscured by *illusio*, and consequently the interpreter's art is required; after that the χρηματισμοί, which are a direct revelation, and lastly the ὁράματα, which are produced by a cooperation between God and the soul, *revelatio* and *cogitatio*".

§ 24. Isidoro de Sevilla

En el siglo VII, Isidoro de Sevilla (556-636) trató los ensueños¹⁴² en sus *Sententiae* III 4: *De tentamentis somniorum*¹⁴³. Habla del Diablo y sus demonios que atacan a los hombres por la noche trayéndoles ensueños ilusorios y tentadores. Sólo los santos pueden evitar los ensueños

¹⁴⁰ *Dialogi*, IV 50, 6.

¹⁴¹ *op. cit.* p. 64.

¹⁴² Wittmer-Butsch, *op. cit.* pp. 104-105, Kamphausen, *op. cit.* pp. 48-49, Le Goff, *op. cit.* pp. 210-211.

¹⁴³ PL 83, col. 668-671.

ilusorios. Isidoro tomó su clasificación de Gregorio¹⁴⁴: algunos ensueños se originan en el cuerpo del soñador, por exceso de comida (*ex saturitate*) o necesidad de la misma (*seu inanitione*). Otras visiones provienen de los demonios. Son ensueños mixtos que provienen simultáneamente de la meditación y la ilusión o la meditación y la revelación. Por supuesto que también hay ensueños verdaderos (*quamvis nonnulla vera sint somnia*), pero también hay ensueños creados por la mente (*mentes enim nonnunquam ipsae sibi somnia fingant*), y es mejor no tener confianza en ellos. Los ensueños eróticos no los considera un pecado, siempre que no sea una reproducción de los deseos reales del soñador.

§ 25. Juan de Salisbury¹⁴⁵

En el siglo XII hubo un cambio en las concepciones de la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media con respecto a los ensueños. La importancia de los ensueños volvió a revivir después de la condena sufrida sobre todo de mano del cristianismo. Uno de los principales impulsos fue la influencia de la ciencia y la filosofía árabes, que fue transmisora de la oniromancia antigua a la Edad Media. La medicina árabe atrajo un especial interés sobre los ensueños no predictivos y su origen corporal. También había un creciente interés en los ensueños predictivos. Esto hizo revivir las antiguas clasificaciones de ensueños.

A través del *Somnium Scipionis* y sus comentarios, sobre todo el de Macrobio, la clasificación pentepartita de ensueños que hemos visto llegó a la Edad Media en el momento en que el estudio de los ensueños recobraba su importancia. Y la clasificación más importante fue la de Macrobio. El sistema macrobiano se recuperó y estableció¹⁴⁶ y uno de los

¹⁴⁴ Wittmer-Butsch, *op. cit.* p. 104.

¹⁴⁵ Sobre este autor: Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, ch. XLI, pp. 155-170. Wittmer-Butsch, *op. cit.* pp. 134-138.

¹⁴⁶ Stahl, *op. cit.* p. 88, n. 1. Marta Fattori, "Sogni e temperamenti" en *I sogni nel Medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 89-91.

autores que lo incluyó en su obra fue Juan de Salisbury en *Polycraticus*¹⁴⁷, donde reúne citas y material clásico y de los primeros autores cristianos. En cuanto a la clasificación, aparece concretamente en *Polycraticus*, II, 15, *De speciebus somniorum, causis, figuris, et significationibus*¹⁴⁸:

Sunt autem multae species somniorum, et multiples causae, et variae figurae, et significationes. Aut enim insomnium, aut phantasma, aut somnium, aut oraculum, aut visio est.

Juan de Salisbury utiliza la palabra griega φάντασμα y no la traducción latina de Macrobio, pero hay muchos puntos en que coincide con este último y se puede demostrar por ellos su dependencia. Después de su exposición breve de los cinco tipos, procede a explicarlos individualmente.

Sobre el *insomnium*, Juan de Salisbury pone el mismo ejemplo que Macrobio tomado de la *Eneida* de Virgilio (IV 9, 3-5), y llama a este poeta, tal como Macrobio hace, solamente Maro¹⁴⁹:

<p>Macr. 3, 6: <i>falsa esse insomnia nec Maro tacuit: sed falsa ad caelum mittunt insomnia manes...amorem quoque describens, cuius curam semper sequuntur insomnia, ait: haerent infixi pectore vultus / verbaque, nec placidam membris dat cura quietem, et post haec: Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent?</i></p>	<p>Juan de Salisbury, Pol. II 15: <i>unde et male sanis amantium mentibus insomnia nunquam desunt. Quod prudenter innuit Maro: Anna soror, quae me suspensam insomnia terrent? / Multa viri virtus animo, multusque recursat gentis honos, haerent infixi pectore vultus / verbaque, nec placidam membris dat cura quietem.</i></p>
--	---

¹⁴⁷ Ver B. Gloor-Helbling, *Natur uns Aberglaube im Polycraticus des Johannes von Salisbury* (= *Geist und Werk der Zeiten*, 1), Zürich, 1956.

¹⁴⁸ "Hay muchas clases de ensueños y sus causas son múltiples, variadas sus formas y significaciones. Hay *insomnium, phantasma, somnium, oraculum y visio*".

¹⁴⁹ "Por eso las enfermas mentes de los amantes siempre están llenas de ensueños. a esto alude Virgilio prudentemente: Oh, hermana Ana, ¿cuáles son estos sueños que me mantienen en tal terror? La gran virtud del hombre y su alto linaje ocupan mi mente, y tengo clavado en mi pecho su rostro y mis cuitas no dan a mis miembros el plácido reposo".

Sobre el *visum* y la pesadilla, *ephialtes*, dicen¹⁵⁰:

Macr. 3, 7: *φάντασμα* vero, hoc est visum, cum Juan de Salisbury, Pol. II 15: ... et intervigiliam et adultam quietem in quadam, ephialtem, quo variis pressuris quodam ut aiunt, prima somni nebula adhuc se quasi intervigilio, sed somno potius vigilare aestimans, qui dormire coepit. ... in inquieto, opinans se vigilare quum dormiat, hoc genere est et *ἐπιάλτης*; quem publica putatur ab aliquo interim praegravari, persuasio quiescentes opinatur invadere, et connumerandum arbitrantur. pondere suo pressos ac sentientes gravare.

Sobre los tipos de *somnium*¹⁵¹:

Macr. 3, 10: *somnium* proprie vocatur quod Juan de Salisbury, Pol. II 15: *somnium* vero tegit figuris et velat ambagibus non nisi cuius appellatio communis est, licet in specie interpretacione intellegendam significacionem rei quae demonstratur ... huius quinque lucra rerum gerit imagines, in quibus conjectorum praecipue disciplina versatur, et nunc suum cuiusque est, nunc alienum, nunc commune, interdum publicum, aut generale est.

John of Salisbury pone como ejemplo para los ensueños generales la profecía de la Sibila sobre el nacimiento de Cristo, que también esta en San Agustín, en *De Civitate Dei*, 18, 23¹⁵².

Sobre el *oraculum* y los mensajeros del mismo dicen¹⁵³:

¹⁵⁰ "... *ephialtes* o pesadilla, por la que uno, por diferentes presiones, entre la vigilia y el sueño, en un sueño sin descanso, cree estar despierto, cuando en realidad está dormido y se siente aplastado por alguien".

¹⁵¹ "El *Somnium* cuya denominación es común, aunque puede tener un significado concreto también, es el que muestra cubiertas como con un manto las imágenes, sobre las que versa el arte de la interpretación de ensueños. De estos hay cinco tipos: el propio, el ajeno, el común, el público y el general".

¹⁵² Wittmer-Butsch, *op. cit.* p. 135, n. 301.

¹⁵³ "El oráculo es, como alguien dijo, la voluntad de Dios anunciada por boca del hombre. Llamamos hombre a todo lo que adquiriera la forma de éste: un hombre, ángel, Dios, o cualquier criatura. Además, una persona puede ser honesta y venerable, bien por naturaleza, como un padre, o por condición, como un señor, por costumbre, como un hombre pío, por fortuna, como un magistrado, por religión, como Dios, un ángel o un hombre consagrado a ceremonias sagradas y divinas".

Macr. 3, 8: *et est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte ore hominis enunciata. Hominis vero eventurum quid non eventurum, faciendum appellatione censetur, quicquid in specie vitandumve denuntiat.*

Juan de Salisbury, Pol. II 15: *est enim hominis videtur, homo, angelus sit, an Deus, an quaevis alia creatura. Persona autem cujusque honesta est et venerabilis, aut natura, ut parentis; aut conditione, ut domini; aut moribus, ut religiosi; aut fortuna, ut magistratus; aut religione, ut Dei, Angeli, hominisve, sacris et ceremoniis divinis consecrati.*

Creemos que estas coincidencias bastan para probar la dependencia de Juan de Salisbury del texto de Macrobio.

§ 26. Pseudo- Agustín o Alcher de Clairvaux

En el siglo XII encontramos otra clasificación tomada casi literalmente de Macrobio¹⁵⁴, que es la de Alcher de Clairvaux en su *Liber de spiritu et anima*, XXV¹⁵⁵, originalmente atribuido a San Agustín¹⁵⁶, como hemos visto antes:

Somniorum quinque genera. Somnia unde diversa. Omnium quae sibi videre videntur dormientes, quinque sunt genera; videlicet, oraculum, visio, somnium, insomnium et phantasma. Oraculum est cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisve persona, seu sacerdos, vel etiam Deus eventurum aliquid aperte vel non eventurum, faciendum vel vitandum denuntiat. Visio est, cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat, eveniet. Somnium est figuris tectum, et sine

¹⁵⁴ Subrayamos lo tomado literalmente de Macrobio.

¹⁵⁵ PL, 40, col. 798. see L. Norpoth, *Der pseudoaugustinische Traktat De Spiritu et Anima*, Phil. Diss. 1924, publicada en Colonia, 1971.

¹⁵⁶ Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des Mittelalters*, Münster, 1916, pp. 123-124. Le Goff, *op. cit.* p. 203. Wittmer-Butsch, *op. cit.* pp. 116-119.

interpretatione intelligi non potest. Insomnium est, quando id quod fatigaverat vigilantem, ingerit se dormienti; sicut est cibi cura vel potus, vel aliqua studia, artes, vel infirmitates. Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat; et solitarium artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis. Juxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia. Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia choleric, alia phlegmatici, alia melancholici. Illi vident rubea et varia; isti, nigra et alba. Phantasma est quando qui vix dormire coepit, et adhuc se vigilare aestimat, aspicere videtur irruentes in se, vel passim vagantes formas discrepantes et varias, laetas vel turbulentas. In hoc genere est ephialtes, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere, et pondere suo pressos ac sentientes gravare. Quod non est aliud nisi quaedam fumositas a stomacho vel a corde ad cerebrum ascendens, et ibi vim animalem comprimens.

Como se ve, depende directamente de Macrobio, como Juan de Salisbury, en la exposición del sistema, pero añade interesantes teorías sobre fenómenos físicos que afectan a los ensueños: es la teoría de los temperamentos desarrollada en la Edad Media por influencia de las recuperadas y revividas teorías hipocrático-galénicas¹⁵⁷.

Encontramos la clasificación de Macrobio en otros autores medievales, como Onulf (*Vita Popponis*, XXVII)¹⁵⁸, o Jean de la Rochelle¹⁵⁹ (*Summa de anima*¹⁶⁰), que parecen haberla recibido por medio del Pseudo-Augustín, y Vicente de Beauvais.

La misma clasificación aparece en el comentario de Nicéforo Grégoras a la obra sobre ensueños de Sinesio de Cirene¹⁶¹.

Siguiendo otra línea de clasificación, la de Tertuliano, tenemos a Guillermo de Conches († 1154), que incluyó una clasificación en su obra *De*

¹⁵⁷ Fattori, *op. cit.* pp. 87-109.

¹⁵⁸ Stahl, *op. cit.* p. 88, n.1, Schedler, *op. cit.* p. 124.

¹⁵⁹ Gregory, "I sogni e gli astri", *I sogni nel medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, p. 114, n. 12.

¹⁶⁰ ed. T. Domenichelli, Prato, 1882, pp. 264-267.

¹⁶¹ *Comm. in Syn. PG*, 149, p. 608B.

*Philosophia Mundi*¹⁶⁵ y un siglo más tarde Honorio de Autun en su *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *PL*, 172, I IV, 21, col. 30-102.

¹⁶⁶ Ed. Y. Lefèvre, p. 359-477, p. III, cap. 32, p. 452. Ver Wittmer-Butsch, *op. cit.* pp. 115-116.

PARTE SEXTA
LA CLASIFICACIÓN FILONIANA DE LOS
ENSUEÑOS

CAPÍTULO 18

LOS ENSUEÑOS DE DIOS: TEOLOGÍA FILONIANA

§ 1. Exposición de la primera clase de ensueños

Ya hemos visto el problema de esta obra, en cuanto a que en su transmisión nos ha llegado incompleta. Si creemos a Eusebio de Cesarea, el *De Somniis* estaría compuesto originalmente por cinco libros, de los cuales conservamos solamente dos. Basándose en esta información, se ha pensado que Filón había presentado una clasificación de cinco tipos de ensueños. No nos inclinamos a creer que Filón hubiera utilizado una clasificación pentepartita, sino que creemos firmemente, no sólo tras el análisis de las posibles fuentes, sino también el análisis interno de la obra de Filón y en concreto del presente tratado, que Filón utilizó una clasificación tripartita de los ensueños, que ilustró con la alegoresis de textos bíblicos. Pese a faltar el primer libro, tenemos la clasificación completa de Filón, que por suerte puede deducirse a partir de la definición que aparece en los dos libros que nos quedan. El primer libro, perdido, contiene la exposición de los ensueños provenientes de Dios, de la que vamos a tratar en el presente capítulo. No conservamos más que la definición del tipo de ensueños, pero esperamos poder decir más sobre este particular a partir del análisis interno del tratado.

A continuación exponemos la definición del primer tipo de la clasificación filoniana:

Somn. I 1. Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφῆ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. ("El

tratado precedente contenía de los ensueños enviados por Dios los de la primera clase, por la que decimos que la divinidad por su iniciativa nos envía las imágenes de nuestros sueños").

Y también *Somn.* II 2: τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἦν ἄρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπηχοῦντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα, γνώριμα δὲ ἑαυτῷ. ("En la primera categoría de ensueños, Dios era el origen de la conmoción y hacía resonar de una manera invisible cosas oscuras para nosotros, pero para él familiares").

Una tercera mención aparece en *Somn.* II 3: Διὸ ὁ ἱεροφάντης τὰς μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον φαντασίας τρανῶς πάνυ καὶ ἀριδῆλως ἐμήνυσεν ἅτε τοῦ θεοῦ χρησμοῖς σαφέσιν εἰκότα διὰ τῶν ὀνείρων ὑποβάλλοντος. ("Por eso, el hierofante interpretó con perfecta claridad y entera precisión las apariciones contenidas en los ensueños descritos en primer lugar, porque Dios daba, por medio de los sueños, indicaciones parecidas a las de los ensueños").

§ 2. La teología filoniana: influencias de la filosofía griega

Conviene analizar las posibles influencias que Filón recibió con respecto a su concepción de Dios y su relación con el hombre. De Aristóteles¹ recibe la idea de que Dios es la primera y más alta αἴτιον²; que Dios es estable e inmóvil y fuente de los otros seres³ y que es incesantemente activo⁴, pero rechaza la concepción de Dios como inmaterial, pero que ha existido toda la eternidad junto a su creación, y por tanto, no es creador, sino causa del cosmos y de la inmutabilidad de las leyes del cosmos⁵.

La Stoa dice que Dios no es contenido, sino que contiene, llena el

¹ D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, p. 434.

² *Conf.* 123-124, *Plant.* 64, *Abr.* 78.

³ *Mut.* 4-7, *Somn.* II 19, 219, *Quaest. Gen.* I 32.

⁴ *Leg.* I 5, *Cher.* 87-90, *Gig.* 42.

⁵ *Metaph.* XII 7-10.

cosmos con sus poderes, pero al tiempo no está en ningún sitio⁶. Esto lo recibe Filón de esta escuela. Pero rechaza a su vez la concepción de Dios como material, como principio activo en el fuego primario eterno y que creó este mundo y lo definen como Logos⁷, Logos σπερματικός⁸, νοῦς del cosmos⁹ o ψυχή del cosmos¹⁰. Como hemos dicho, esta concepción materialista la rechaza Filón, puesto que el Dios de las Escrituras es incorpóreo. Filón lucha contra la concepción antropológica. Su concepción de Dios es más platónica, de un ser incorpóreo y creativo, pero no concede al mundo un νοῦς.

§ 3. El Dios de Filón

El Dios de Filón es inmutable y no cambia de opinion, es ἄτρεπτον καὶ ἀμετάβλητον y permanece ἐν ὁμοίῳ antes y después de la creación¹¹. Su providencia es universal. Es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, un dios de toda la tierra que ha elegido a Israel para un destino especial.

Es Uno, la mónada, lejos de toda multiplicidad¹², y lo que es muy importante, es transcendente, no está en el mundo¹³ y creó el cosmos de la nada (ἐκ μῆ ὄντων¹⁴), ordenando la materia caótica y estampándola con el orden y la razón, su Logos. El pasaje de *Somn.* (I 76) en que dice que Dios es δημιουργός y κτίστης implica que también le considera creador de la materia preexistente¹⁵.

⁶ Runia, *op. cit.* p. 434.

⁷ DL VII 134.

⁸ *ibid.* VII 136.

⁹ Aetius I 7, 23, Diels p. 303-11; SVF I, 157.

¹⁰ Aetius I 7, 17, Diels 302b-15; SVF I 532 y III 31.

¹¹ *Mut.* 27-28. Influencia de *Rep.* 381b.

¹² *Leg.* II 3, *Praem.* 40, *ContempL.* 2, *Opif.* 8, *Quaest. Ex.* II 37, 68.

¹³ *Leg.* III 206, *Poster.* 16, 168.

¹⁴ *Leg.* III 10, *Her.* 36, *Fuga* 46, *Mos.* II 267.

¹⁵ cf. también *Somn.* II 45 y *Mut.* 135.

Pero el aspecto creador de Dios no es el más importante: Dios comparte con la creación una parte de su Ser y se la da a conocer. La actividad creadora puede verse como acto o como proceso. Filón ve el segundo como continuación del primero. La creación es un proceso interminable, pues el Creador, como hemos dicho, es incesantemente activo (ἐνέργεια de Dios / ἀπραξία del hombre) y esta actividad es para Filón el pensamiento. Así, el pensamiento continuo de Dios sobre el κόσμος νοητός, permite al Logos hacer que el mundo visible corresponda κατὰ δύναμιν al modelo inteligible. La actividad creadora de Dios es además benevolente en grado supremo. El cosmos es bueno porque el creador es bueno. Es la idea de Bondad platónica más la del creador judeo-cristiana¹⁶.

Pero la idea platónica de bondad es metafísica y significa excelencia del ser, mientras que la bondad del Dios de la Biblia es la Gracia. Filón combina estos dos aspectos¹⁷.

§ 4. Relación del hombre con Dios

Una vez tratada la esencia del Dios que Filón nos presenta, nos volveremos hacia la relación del hombre con Él. Los modos de conocimiento de Dios son tres¹⁸:

I. La tradición es la manera menos noble de conocer a Dios. Es basarse sólo en el testimonio oído¹⁹ de la tradición dogmática. Pero el Ser puede ser conocido y pensado, no por el oído solamente, sino por los ojos de la inteligencia²⁰. Filón mantiene que no puede admitirse como verdadero más que lo que tiene evidencia inmediata, y excluye toda

¹⁶ D. T. Runia, *op. cit.* pp. 439-440.

¹⁷ Runia, *op. cit.* pp. 441-442.

¹⁸ E. Vanderlinden, "Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie", *Mélanges de Science Religieuse*, p. IV (1944), pp. 285-304.

¹⁹ *Fug.* 191, *Conf.* 72.

²⁰ *Post.* 167.

tradición. Se ha de partir del orden del mundo²¹, de la contingencia de las partes, que suponen la contingencia del todo²², de la necesidad de una causa activa²³. La palabra de la Revelación se ve, no se oye (Ex. 20, 18): la voz de Dios se revela al ojo del alma.

II. La razón. La fe fundada sobre la tradición humana no da lugar al alma a ascender. La vocación de Abraham se presenta como la conversión del caldeísmo materialista al monoteísmo²⁴. Es necesaria una dura preparación intelectual para llegar a Dios, basada en las ἐγκύκλια y la filosofía²⁵. La ascensión a Dios nos es descrita brevemente en *Opif.* (69-70). La imagen de Dios en nosotros, la inteligencia, es al alma lo que Dios es al mundo. La inteligencia es invisible y su esencia es imposible de conocer. Se eleva hacia el éter en el deseo de conocer la naturaleza inteligible. Cuando contempla en el otro mundo los modelos e ideas de las cosas sensibles, se llena de un entusiasmo que la lleva a desear llegar a la cumbre de lo inteligible, y le parece al Gran Rey.

Está claro que el punto de partida es el mundo visible. La vista es el principio de la filosofía²⁶. Mirando el mundo uno se pregunta si las cosas visibles son eternas, limitadas o ilimitadas, etc. Pero eso no es todo, ni lleva con seguridad a la contemplación de Dios. Al contrario, existe el peligro de quedarse en la contemplación del mundo sensible, como los caldeos²⁷. El mundo material, sin embargo, supone la noche y el sueño profundo. Después de salir del campo de las ciencias humanas se ha de llegar a la propia naturaleza y por paralelismo reconocer la existencia de Dios por sus obras. Como hay una inteligencia que domina todo lo que hay

²¹ *Prov.* I 13, 81.

²² *ibid.* 19-11, 13-23, 38.

²³ *Opif.* 8.

²⁴ *Abr.* 70.

²⁵ *Congr.* 15-18.

²⁶ *Abr.* 162-163.

²⁷ *Abr.* 69, *Migr.* 179, *Spec.* I 13-15.

en nosotros, de igual manera hay una inteligencia en el universo²⁸. El descubrimiento de esto lleva a conocer el mundo inteligible, que no es otra cosa que el plan divino, y se identifica con el Logos²⁹. La contemplación, la ὄρασις es el conocimiento del Logos. En este estadio de la ὄρασις, el alma que contempla es ἀσκήτης ο προκόπτων. Pero el Logos no es Dios³⁰. Conocer al Logos es como conocer la sombra de Dios.

§ 5. El éxtasis como modo de conocimiento de Dios

III. El tercer modo de conocimiento de Dios es el éxtasis. Una vez que el alma religiosa ha llegado al mundo inteligible, quiere llegar más lejos, en el deseo de ver el Bien de cerca. Pero el hombre no puede llegar a esto por sus propias fuerzas. Sólo Dios puede conocerse a sí mismo, porque sobrepasa la capacidad de toda inteligencia creada³¹. Por pura gracia interviene y concede en cierta medida lo que es imposible al hombre, la visión de sí mismo, mostrándole no lo que es, sino que existe³². Se da a conocer sólo a los que merecen esa revelación por sus capacidades³³. Para ello ha de haberse llegado a una situación especial. El sabio ha de haber renunciado a ver a Dios a través de sus criaturas. Esta conversión tiene como consecuencia moral la ἀπάθεια, rechazo total del mundo, y la perfecta facilidad en la práctica de la virtud. Pero el que ha llegado a la contemplación, el sabio, no permanece en ese estado siempre. La vida espiritual tiene sus altos y sus bajos, como veíamos en el pasaje de la escalera de Jacob³⁴. Antes de que el éxtasis ocurra, ha de ponerse el sol, símbolo de nuestro noũ", para que el pneuma divino pueda entrar, pues

²⁸ *Praem.* 29-30.

²⁹ *Opif.* 24.

³⁰ *Leg.* II 95.

³¹ *Praem.* 40.

³² *Praem.* 39.

³³ *Spec.* I 41.

³⁴ *Somn.* I 115.

§ 6. Origen de la doctrina del éxtasis en Filón

El éxtasis en Filón tiene diferentes significados, ya sea visto en sentido negativo como una alteración o pérdida del control de la razón o en sentido positivo como abandono de una vida puramente humana y apertura del alma a Dios. Belletti distingue cuatro acepciones⁴³. La primera considera el éxtasis como un furor delirante que lleva a la locura⁴⁴, que ya aparecía en *Deut.* (28, 28-29). La segunda se trata del aturdimiento (πτόησιν καὶ δεινὴν κατάπληξιν ἐμποιεῖ) que producen las situaciones inesperadas⁴⁵. La tercera es la calma de la inteligencia⁴⁶: ἡρεμία διανοίας, ὕπνος νοῦ, ἡσυχία καὶ ἡρεμία τοῦ νοῦ. Esto es lo que veíamos en la parte III, cap. 6, en el análisis del término ὕπνος en Filón. La cuarta es la verdadera, es el estado de éxtasis y posesión divina propia de la estirpe de los profetas, del hombre bueno y virtuoso. Sólo se da cuando el intelecto humano es desplazado, pues lo divino y lo humano no pueden convivir, por el Espíritu Divino⁴⁷ y se da por entera iniciativa de Dios⁴⁸. De esta manera se sirve Dios del hombre como instrumento de revelación y comunicación. Y su intención no es sustituir la naturaleza humana, sino guiarla hacia la verdad, hacia lo absoluto, alejándola de los engaños del mundo sensible.

En cuanto al origen del concepto filoniano de éxtasis, cabe preguntarse si lo tomó de la filosofía griega o judía. Su lenguaje con respecto al tema es indudablemente influido por Platón: términos como

⁴³ "La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria", *Aevum* 57 (1983), pp. 72-75.

⁴⁴ *Her.* 249-250.

⁴⁵ *Her.* 249-251.

⁴⁶ *Her.* 249, 257.

⁴⁷ *Quaest. Gen.* I 119.

⁴⁸ *Her.* 249, 258, 259, 264, 265.

μανία⁴⁹, κατέχω⁵⁰, ἔνθεος⁵¹, ἐνθουσιάζω⁵² coinciden en ambos autores⁵³. Sin embargo, más que una cuestión léxica, se trata de una cuestión conceptual o de contenidos. Se ha tratado en este campo de asimilar las cuatro clases de éxtasis expuestas por Filón con las expuestas por Platón en el *Fedro*⁵⁴:

Y en la locura divina distinguimos cuatro partes que asignamos a cuatro dioses, atribuyendo a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas a su vez la poética, y la cuarta, la locura amorosa, que dijimos era la más excelsa, a Afrodita y a Eros.

Y parece claro que no son sistemas análogos. Los momentos cumbre de ambas doctrinas son la erótica platónica y el éxtasis profético filoniano, que no tienen nada que ver⁵⁵. En *Fedro* 265a, Platón distingue una μανία provocada por las enfermedades y otra "por un cambio de los valores habituales provocado por la divinidad". Estas definiciones podrían corresponder a las clases primera y cuarta de Filón. Con respecto a las dos otras clases de éxtasis, se puede pensar en *Tim.* 71e, en que Filón trata un tipo especial de μανία (μαντικὴ ἔνθεος) y la subdivide en tres categorías:

- 1) καθ' ὕπνον, que corresponde al éxtasis-sueño de Filón.
- 2) διὰ νόσον, el éxtasis patológico filoniano.
- 3) διὰ τινα ἐνθουσιασμόν, que puede corresponder al cuarto tipo filoniano, el éxtasis provocado por Dios⁵⁶.

En primer lugar, el éxtasis en Platón está relacionado con la inspiración poética, mientras que en Filón lo está con la profecía y la

⁴⁹ *Phaedrus* 244a, d, 256b. *Deus* 138, *Migr.* 84, *Somn.* I 254, II 2, etc.

⁵⁰ *Men.* 99d3, *Symp.* 215c, d etc. *Her.* 69, 260, 264, *Somn.* I, 254, II 232, etc.

⁵¹ *Symp.* 179a, 180b, *Phaedrus* 244b, etc. *Deus* 138, *Confus.* 59, *Somn.* I 36, etc.

⁵² *Crat.* 396d, *Phil.* 15e, *Phaedrus* 241e. *Opif.* 71, *Cher.* 49, *Sobr.* 27, *Somn.* I 254, etc.

⁵³ Beletti, *op. cit.*, pp. 77-79.

⁵⁴ *Phaedrus* 265b, la traducción es de D. Luis Gil, *op. cit.* p. 357.

⁵⁵ H. C. Puech, "ΜΟΡΜΟΤΟΣ. À propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie", *REG* 46 (1933), p. 330.

⁵⁶ Puech, *op. cit.* p. 331.

inspiración divina.

§ 7. El éxtasis en la Biblia

Visto que no hay una relación entre el éxtasis platónico y filoniano, Belletti⁵⁷ compara éste último con los pasajes de la Biblia que contienen esta experiencia. El resultado demuestra que hay una continuidad de fondo entre éxtasis y entusiasmo filoniano por un lado y contenido bíblico por otro. Puech⁵⁸ aporta otra prueba, que es el *Bereshit Rabbah*, un comentario al Génesis del siglo VI en hebreo y arameo vulgar, que aporta la interpretación de Rab, primer doctor talmúdico de Babilonia, de la primera mitad del siglo III d. C., sobre los cuatro géneros de *tardémah* (sueño). La comparación con Filón en el pasaje antes mencionado⁵⁹ permite suponer un origen común alejandrino o judío para ambos. En el capítulo XVII del citado comentario se habla de tres géneros de sueño:

1) *chénah* (Gen. 2, 21: el sueño de Adán).

2) ensueño profético, *nebouah* (Gen. 15, 12: ensueño de Abraham sobre la promesa de la tierra).

3) *marmota* (I Sam. 26, 12: Saúl, Abner y los soldados del ejército caen en un profundo sueño que permite a David robar la lanza y la jarra de la cabecera de Saúl).

Después se habla de otro tipo de sueño, el de la locura, *chetouth* (Isa. 29, 10).

Puech⁶⁰ hace las siguientes correlaciones:

⁵⁷ *op. cit.* p. 81ss.

⁵⁸ *op. cit.* p. 317.

⁵⁹ *Her.* 249-266.

⁶⁰ *op. cit.* p. 318.

<i>Her.</i> 249-266	Rab
Éxtasis psico-patológica Deut. 28, 28-29	<i>Chetouth</i> Isa. 29, 10
Éxtasis como aturdimiento Ex. 19, 18	<i>Afarnota</i> I Sam. 26, 12
Sueño de la inteligencia Gen. 2, 21	<i>Chénah</i> Gen. 2, 21
Éxtasis profético Gen. 15, 12	<i>Nebouah</i> Gen. 15, 12

Sin embargo, la relación entre sueño de la inteligencia y vigilia de los sentidos y viceversa hace pensar en un origen helénico⁶¹. Filón entonces, al pasar del tercer al cuarto tipo de éxtasis 'exorbita' los parámetros conceptuales de la filosofía griega, en cuanto que introduce figuras teóricas que tienen origen en el Antiguo Testamento: es un ejemplo de esto el uso del término πνεῦμα, que, depurado de su originario valor material, asume el significado transcendente de espíritu divino.

§ 8. El éxtasis como condición preliminar de la visión de Dios

La última etapa en el camino hacia Dios, tras abandonar el dominio del cuerpo, después el de los sentidos y el lenguaje⁶², es transcender los propios límites y unirse a Dios (*Deut.* 30, 20). La visión de Dios aparece tras la separación o salida de sí mismo del asceta. Y el hombre *extático* es preliminarmente el hombre *pneumático*, porque el éxtasis sólo es posible cuando el espíritu divino invade el alma humana. Es por tanto, la iniciativa divina la causa del éxtasis. Entonces llegamos a la doctrina de la ὁμολώσας θεῷ, la asimilación a Dios, que según la doctrina platónica, es el

⁶¹ Belletti, *op. cit.* p. 84.

⁶² *Migr.* 2-12.

τέλος, la finalidad del hombre⁶³.

En cuanto al objeto de la contemplación, al fin y al cabo, lo único que permite ver este estado de éxtasis es la transcendencia de Dios y su relación con la creación, se conoce su existencia pero no su esencia. Es lo que veíamos expresado en el *De Somniis* (I 66): "sólo ve que Dios está lejos de toda creación". Así, Abraham tuvo una visión clara de la existencia y la providencia del Ser⁶⁴. Y este es el paso de la ὄρασις a la θεωρία, que profundiza todo lo posible en lo que la ὄρασις había visto confusamente.

§ 9. La visión de Dios y el éxtasis en el *De Somniis*

Dado que no se nos ha conservado el contenido del primer libro de los ensueños, sólo se pueden tener hipótesis sobre el mismo. Pretendemos de manera lógica expresar una conjetura sobre el mismo a partir de la parte extante de dicho tratado, lo cual dejaremos para el final de esta parte, tras el análisis de los dos libros, pues hemos respetado el orden que Filón dio a su obra, comenzando por la cúspide de la ascensión ascética.

⁶³ *Decal.* 73, 107, *Virt.* 8, *Abr.* 61, 87, *Spec.* IV 188, *Opif.* 144, *Fug.* 63. Vid. B. Belletti, "La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria", *Rivista di Filosofia neoscolastica* 74 (1982), pp. 419-440.

⁶⁴ *Virt.* 215, 5.

CAPÍTULO 19

LOS ENSUEÑOS DE LOS ÁNGELES: DEMONOLOGÍA FILONIANA

§ 10. Exposición de la segunda clase de ensueños

La segunda clase de ensueños y su explicación es el contenido del primer libro del tratado que nos ocupa. Se trata de los ensueños enviados por medio de los ángeles. Esta es la descripción que nos da Filón de ellos tanto al principio del libro I como en un resumen en el libro II y en otro pasaje en el interior del primer libro:

Somn. I 2: δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὥς ἱκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων. ("La segunda categoría, en que nuestra mente, moviéndose juntamente con la del Universo, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro").

También en II 2: τὸ δὲ δεύτερον τῆς ἡμετέρας διανοίας τῇ τῶν ὅλων συγκινουμένης ψυχῇ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπιμπλαμένης, ἥ θέμις πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν. ("Los ensueños de la segunda categoría vienen de nuestra inteligencia, agitada por el alma del Universo y llena de un delirio de origen divino, gracias al que es posible predecir muchos acontecimientos futuros").

La encontramos también en *Somn.* II 3: τὰς (scil. φαντασίας) δὲ κατὰ τὸ δεύτερον οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν· ὧν ὑπόδειγμα ἡ ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίματος φανεῖσα ὄψις. Αὕτη γὰρ αἰνιγματωδὴς μὲν ἦν, τὸ δὲ αἶνιγμα οὐ λίαν τοῖς ὁξὺ καθορᾶν δυναμένοις ἀπεκρύπτετο. ("pero los ensueños de la segunda clase, (scil. el hierofante no los ha interpretado) ni con perfecta claridad ni con oscuridad excesiva: el ejemplo de ellos es la visión de la escalera celeste. Comporta ciertamente un enigma, pero este enigma no es excesivo para los que son capaces de ver con agudeza").

Y por último aparece en I 190: Ὅρᾳς ὅτι θεοπέμπτους ὀνείρους ἀναγράφει ὁ

θεῖος λόγος οὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτίων προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὁπαδῶν ἀγγέλων, οἱ θείας καὶ εὐδαίμονος μοίρας πρὸς τοῦ γεννήσαντος ἡξίωνται πατρός. ("Se ve que el Divino Logos inscribe como sueños enviados por la divinidad no sólo a los que aparecen por la más excelente de las causas, sino también a los que vienen por sus intérpretes y sirvientes, los ángeles, los cuales son considerados dignos de una porción de divinidad y bienaventuranza por el padre que los ha creado").

§ 11. Demonología o angelología filoniana

Es importante observar el lugar que ocupan dentro de la filosofía filoniana los démones o ángeles, para poder luego analizar la función que tienen en el campo de los ensueños y en el presente tratado en concreto.

Consideramos que esta doctrina tiene un papel fundamental en el pensamiento filoniano por ser central en la cuestión de la comunicación del hombre con Dios. Al ser Dios transcendente, sin duda queda la comunicación con el mismo en manos del Logos Divino y los ángeles o almas incorpóreas.

§ 12. El Logos de Dios

En primer lugar tenemos que analizar el problema del Logos y del mundo inteligible y la relación que tiene con la demonología. Filón hace una revisión de la teoría de las Ideas de Platón. Tiene que plantear si el Dios de Platón estaba fuera de las Ideas o si era una de ellas y si las Ideas le son co-eternas o si es Él el Creador. Platón en este aspecto es inconsistente⁶⁵. A veces habla de la Idea de Bien como si fuera Dios⁶⁶ y a ve habla de las Ideas como no generadas e indestructibles⁶⁷ y no admite

⁶⁵ H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1947, 1962², vol. I, p. 201.

⁶⁶ *Rep.* II 379b-c.

⁶⁷ *Tim.* 52a.

generación y destrucción⁶⁸. Son cosas que Filón no puede aceptar en su idea de que Dios estaba solo, era único y era no-creado⁶⁹. Dios es superior al Bien y a la Belleza y el Bien es propiedad suya⁷⁰. Las Ideas tienen con Él una relación de dependencia⁷¹.

El hombre, la mejor de las criaturas vivientes, a través de la parte más alta de sus ser, o sea, el alma, está más cerca del cielo, lo más puro de lo que existe, y también el Padre del Cosmos, poseyendo en su mente una imagen y copia más exacta que cualquier otra cosa sobre la tierra, de la Idea eterna y sagrada. Wolfson⁷² cree que esta Idea es el Divino Logos, que es la totalidad de las Ideas, incluyendo la Idea de mente. Es por tanto la Idea de las Ideas.

Dios es el Creador de las Ideas en Platón. En el *Timeo* (29a) las Ideas aparecen como eternas y no generadas (55a) y Dios creó el mundo visible a través de un proyecto ideal, que ha de ser algo eterno. Pero para Filón, la creación del mundo tuvo dos estadios: creación de un 'patrón' (mundo inteligible), que es más antiguo (πρεσβύτερος) que el mundo visible (νεώτερος)⁷³.

Las Ideas son eternas (αἰδιος) pero eso no significa no-generadas⁷⁴, sino indestructibles. Pero en la mente de Dios, antes de su creación son eternas.

Platón cree en una mente universal, un alma racional puesta en el mundo⁷⁵. Filón no cree en esto. Para él las mentes y almas son individuales y tienen un patrón, la idea de alma y la idea de mente. Cuando Filón trata las Ideas y poderes como una totalidad, reciben éstos

⁶⁸ *Phil.* 15b.

⁶⁹ *Leg.* II 1-3, *Opif.* 23, *Virt.* 65.

⁷⁰ *Opif.* 8.

⁷¹ *Abr.* 122.

⁷² *op. cit.* p. 202-3.

⁷³ Wolfson, *op. cit.* I p. 204.

⁷⁴ *Decal.* 134, *Mutat.* 122-3.

⁷⁵ *Tim.* 30b, 34c.

entonces el nombre de Mundo Inteligible y Logos⁷⁶. La expresión κόσμος νοητός no existe previamente a Filón. Platón emplea νοητός τόπος⁷⁷ y ὑπερουράνιος τόπος⁷⁸.

Este mundo inteligible es una πολιτεία de ideas imperecederas e incorpóreas⁷⁹ o de ideas invisibles⁸⁰ y es patrón del mundo sensible⁸¹.

De esto se puede resumir que la creación del mundo fue de la siguiente manera: Dios pensó las Ideas y creó así el mundo inteligible. El objeto de su pensamiento es el κόσμος νοητός y el proceso es la νόσις⁸². Es por tanto necesario un νοῦς⁸³. Pero Filón no usa este término. Utiliza el término Λόγος, que es lo que ordena el mundo de las Ideas. Es el sustituto filoniano del νοῦς de Platón. Esta última expresión es tan poco frecuente en Filón y tan central en el *Timeo*, que Filón debió de rechazarla deliberadamente⁸⁴. Pero habla del Logos en términos semejantes a los que Platón utiliza con el νοῦς del cosmos⁸⁵, como por ejemplo, utiliza los términos πρεσβύτερος y νεώτερος, mencionados un poco antes, que toma de Platón⁸⁶.

§ 13. Origen de la doctrina del Logos

En cuanto al origen de la doctrina del Λόγος en Filón, recogemos a

⁷⁶ cf. Platón, *Tim.* 39e: el patrón ideal del mundo es el νοητὸν ζῶον, en contraste con el mundo visible, ζῶον ὁρατὸν (*ibid.* 30d).

⁷⁷ *Rep.* VI 509d.

⁷⁸ *Phaedrus* 247c.

⁷⁹ *Gig.* 61.

⁸⁰ *Confus.* 172.

⁸¹ *Opif.* 16.

⁸² Verbo ἐνενόησε en *Opif.* 19.

⁸³ Wolfson, *op.cit.* I p. 229.

⁸⁴ Runia, *op. cit.* p. 204 y 448.

⁸⁵ Runia, *op. cit.* p. 204-5.

⁸⁶ *Tim.* 34c 1-2, en *Prov.* 22-31.

continuación algunas posibles influencias. Hay que tener en cuenta en primer lugar la influencia de la Stoa, que por su parte debía mucho a Platón, en su concepción del alma del cosmos⁸⁷. El paralelismo con el Λόγος fue tratado por estoicos tardíos como Panecio, Posidonio⁸⁸ o Antíoco⁸⁹. La Stoa tuvo una influencia importante en Filón⁹⁰. El platonismo medio absorbió aspectos del estoicismo. Algunos platonistas hablan del Logos de Dios sin referirse al alma del mundo, así Plutarco⁹¹, Celso⁹².

Hengel⁹³ por su parte habla de la posible conexión entre el alma del cosmos platónica y la concepción judía de la Σοφία, creada como principio de la obra de Dios (*Gen.* 1, 1). Esta asociación se dio ya antes de Filón en Aristobulo⁹⁴ y la *Sabiduría de Salomón*⁹⁵. Sandmel⁹⁶ piensa que se trata de una amalgama greco-judía: la *hokma* hebrea se asimiló a la σοφία y ésta con *Torah*, como enseñanza divina, y Logos, ya antes de tiempos de Filón. Se encuentra en la *Sabiduría de Salomón*.

Todo esto tuvo influencia sobre Filón, para el que el mundo de las Ideas sigue siendo objeto de pensamiento, pero no de la mente de Dios, sino de una mente creada por Él. Sandmel⁹⁷ ve una muestra de inconsistencia en la doctrina del Logos puesto que es tanto a totalidad de las Ideas, como la ἰδέα ἰδεῶν⁹⁸ y el ἀρχέτυπος οὐ παράδειγμα de la mente

⁸⁷ J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, p. 42-43.

⁸⁸ fr. F85e-k.

⁸⁹ En Cicerón, *Acad.* I 29.

⁹⁰ Runia, *op. cit.* p. 205-6.

⁹¹ *Mor.* 369c, 371a-b, 377f.

⁹² En Orígenes, *Contra Cels.* 5, 14.

⁹³ *Judaism and Hellenism*, London, 1974, p. 162-3.

⁹⁴ En Eusebio, *PE* 13, 12, 4.

⁹⁵ 8, 1.

⁹⁶ *Philo of Alexandria*, New York & London, 1979, pp. 97-98.

⁹⁷ *op. cit.* p. 95.

⁹⁸ *Migr.* 103.

humana, al tiempo que es εἰκὼν de Dios⁹⁹, la primera de las cosas creadas¹⁰⁰ y la más antigua, como veíamos un poco más arriba¹⁰¹. Además es ἀφθαρτος, 'incorruptible'¹⁰².

El Logos tiene dos etapas en su existencia: la primera en la eternidad, cuando es propiedad de Dios, y la segunda es a partir de su creación. El Logos es utilizado por Dios como instrumento, ὄργανον, de la creación del cosmos¹⁰³. Esta asimilación del Logos al instrumento de Dios puede ser influencia de una doctrina ortodoxa del platonismo medio¹⁰⁴.

El Logos es el 'lugar' de las Ideas y del mundo inteligible¹⁰⁵. Por eso habla Filón de él alegóricamente como de un 'lugar', como hemos visto en el capítulo de alegoresis del tratado que nos ocupa¹⁰⁶. Según Wolfson¹⁰⁷, esto lo ha tomado de Aristóteles¹⁰⁸.

§ 14. El Logos inmanente

Si seguimos adelante, el tercer estadio de la existencia del Logos es el de la inmanencia en el mundo. El Logos incorpóreo es inmaterial, sólo una extensión del Logos incorpóreo preexistente y la inmanencia del Logos en el mundo visible tiene una analogía en la residencia del alma en el cuerpo (cf. Platón, para quien la mente preexistente habita en el cuerpo). Se trata del paralelismo que Filón crea entre el macrocosmos y el microcosmos (respectivamente el cosmos y el hombre) que tienen una

⁹⁹ *Opif.* 25.

¹⁰⁰ *Leg.* III 61.

¹⁰¹ *Migr.* 6, *Prov.* 22-31.

¹⁰² *Confus.* 41.

¹⁰³ *Leg.* III 96, *Cher.* 28, *Sacr.* 8, *Deus* 57, *Somn.* II 45, etc.

¹⁰⁴ Runia, *op. cit.* p. 174 y 447.

¹⁰⁵ Runia, *op. cit.* p. 447, *Opif.* 20.

¹⁰⁶ *Somn.* I 66-67.

¹⁰⁷ *op. cit.* I, p. 240ss.

¹⁰⁸ *An.* III 4, 429a, 27-28: la νοητικὴ ψυχὴ es un τόπος de las formas.

estructura análoga en Filón.

Como inmanente, la función del Logos es la de la providencia y conservación del mundo creado.

§ 15. El alma y la mente

El alma y la mente son para Filón imágenes de las Ideas de alma y mente. El primer día de la creación Dios creó estas Ideas y después creó almas irracionales sujetas a cuerpos y almas racionales incorpóreas¹⁰⁹. Son todas almas independientes y no hay una alma universal, sino un Logos inmanente.

Según Filón hay diferentes tipos de almas¹¹⁰. Encontramos en sus obras dos sistemas diferentes de clasificación pero que en el fondo reúnen dos tipos básicos: las almas encarnadas y las desencarnadas. Veamos el texto que nos ofrece el tratado *De Somniis* (I 138-149) con respecto a este particular:

[138] De estas almas, unas, atraídas por la tierra y los cuerpos, caen y se unen a cuerpos mortales, pero otras ascienden, habiendo sido distinguidas para retornar según los números y tiempos fijados por la naturaleza¹¹¹. [139] De estas hay algunas que vuelven otra vez, añorando los hábitos y costumbres de la vida mortal, otras, habiendo reconocido su gran frivolidad, llaman al cuerpo prisión y tumba, huyendo como de un encierro o un sepulcro, ascienden hacia el éter con sus alas ligeras, donde recorren los astros toda la eternidad. [140] Unas son completamente puras y nobles, dotadas de pensamientos superiores y divinos, que nunca han tenido el más mínimo deseo por las cosas terrestres y son gobernadores del Gran Soberano, como los oídos y los ojos de un gran rey¹¹², ven y escuchan todo.

¹⁰⁹ *Plant.* 14, *Somn.* I 137, *Fug.* 69, *Confus.* 179.

¹¹⁰ Früchtel, *op. cit.* p. 12.

¹¹¹ Alusión a los περίοδοι χιλιετείς del *Phaedrus* 248e ss. cf. también *Rep.* X 617.

¹¹² Expresión semejante en Jenofonte, *Cyrop.* VIII 2, 10: τοὺς βασιλέως καλουμένους ὀφθαλμοὺς καὶ τὰ βασιλέως ὦτα,

Según Bréhier¹¹³, Filón tomó la clasificación de Platón¹¹⁴: compañeras de Dios que no se encarnan (ángeles), alma filosófica, que después de tres mil años dejan el cuerpo y otras que retornan a otros cuerpos.

Pero en Platón no se da la superposición que sí encontramos en Filón de esta demonología y la cosmología. Según esto encontramos la teoría de Lameere¹¹⁵, según el cual, la demonología filoniana tiene, no sólo influencia platónica, sino también estoica. Presenta este estudioso unos textos, mediante cuyo análisis, demuestra esta teoría: *Confus.* 170-182, *Somn.* I 133-145, *Gig.* 6-18 y *Plant.* 1-27. Entre estos no hay divergencias en el fondo de su doctrina, sino más bien una coherencia. Pero hay pequeñas diferencias que acusan que el texto de *Somn.* y el de *Gig.* por un lado y el de *Plant.* por otro provienen tradiciones paganas diferentes. Estas diferencias se encuentran en el terreno de la clasificación de las almas, la repartición de los seres vivos en el cosmos y los elementos que lo componen. Por un lado, los dos textos mencionados en primer lugar hablan de almas humanas y demonios (ángeles bíblicos). Las almas humanas pueden ser terrestres o celestes según su vínculo al cuerpo se pueda o no romper. Por otro, el texto de *Plant.* distingue tres categorías: almas humanas que se encarnan, almas desencarnadas que pertenecen al espacio del aire y que son extrañas al orden terrestre, y demonios, habitantes del éter, o sea, los ángeles bíblicos.

La segunda clase de almas del último texto son se encuentra en los dos primeros. En cuanto a la región del cosmos que estas almas habitan, el aire es la morada de las almas desencarnadas según *Somn.* y *Gig.* Sin embargo, en *Plant.* se incluyen las aves como habitantes del mismo espacio. En esto se nota la diferente teoría de composición del cosmos: los dos primeros textos presentan la división estoica en cuatro elementos:

¹¹³ *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1902, 1925², p. 128.

¹¹⁴ *Phaedrus* 248c-249b.

¹¹⁵ W. Lameere, "Sur un passage de Philon d'Alexandrie", *Mnem.* IV 4 (1951), p. 73.

tierra, agua, aire y fuego, mientras que el segundo presenta la aristotélica en cinco partes: tierra, agua, aire, fuego y éter. Luego *Somn.* y *Gig.* presentan un sistema demonológico de origen estoico, mientras que *Plant.* nos deja entrever trazas de un sistema diferente, en que los intermediarios platónicos no habitan solamente la región del aire, sino también la del fuego. Lameere¹¹⁶ ha visto analogías con este sistema en Olimpiodoro y Miguel de Éfeso¹¹⁷. Filón y estos dos comentaristas de Aristóteles reprodujeron los elementos de un original común, que remonta a una época bastante antigua.

§ 16. Las almas incorpóreas o ángeles

Las almas tienen diferentes rangos¹¹⁸. Unas son más divinas o más puras y excelentes¹¹⁹ y no se van a unir a ningún cuerpo terrestre¹²⁰. Platón en el *Fedro*¹²¹ compara las almas a carros con caballos alados. Si son perfectos el carro asciende, si no, cae y se une a un cuerpo. La diferencia entre estas almas en Filón depende de la voluntad de Dios, mientras que en Platón, al ser eternas, sus diferencias también son eternas y debidas al azar¹²². Estas almas incorpóreas son lo que los filósofos llaman demonios y las Escrituras ángeles¹²³. La palabra ἄγγελος en los LXX reproduce el hebreo *mal'akh*, que significa 'enviado, mensajero'¹²⁴. Los ángeles habitan en el

¹¹⁶ *op. cit.* p. 79.

¹¹⁷ "Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote", *L'Antiquité Classique* XVIII (1949), pp. 279-324, esp. 317-324.

¹¹⁸ *Plant.* 14.

¹¹⁹ *Somn.* I 140.

¹²⁰ *Gig.* 12.

¹²¹ 246a-c.

¹²² *ibid.* y *Tim.* 41d.

¹²³ *Gig.* 6, *Somn.* I 141, *Sacr.* 5, *Confus.* 174.

¹²⁴ A. M. di Nola, "Angeli e angelologia", *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, 1970, vol. 1, col. 351.

aire¹²⁵ o en el éter¹²⁶ o en el mundo divino¹²⁷. Del problema que plantea esta inconsistencia hablaremos más adelante.

Las funciones de los ángeles las encontramos ya en Platón¹²⁸:

— Un gran genio (δαίμων), Sócrates, pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal (πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ).

— Y ¿qué poder tiene? — repliqué yo.

— Interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas (ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθεῖον θεοῖς τὰ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν), las súplicas y los sacrificios de los unos y las órdenes y las recompensas a los sacrificios de los otros. Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo [...] La divinidad no se pone en contacto con el hombre, sino que es a través de este género de seres por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres, tanto durante la vigilia como durante el sueño¹²⁹.

En Filón encontramos esta idea platónica, por ejemplo en *De Somniis* (I 141)¹³⁰:

Algunos filósofos llaman a estas almas 'démones', y las Sagradas Escrituras, utilizando un nombre más apropiado, 'ángeles', pues 'anuncian' las órdenes del padre a sus hijos y las necesidades de los hijos al padre.

Una función de los démones platónicos no aparece en Filón, la de guía después de la muerte al juicio y de ahí al otro mundo¹³¹:

¹²⁵ *Gig.* 6.

¹²⁶ *Plant.* 14, *Confus.* 174.

¹²⁷ *Quaest. Gen.* III 11.

¹²⁸ *Symp.* 202e. cf. J. Dühr, "Anges", *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1932, vol. I, col. 597. *Epinomis* 985b también contiene una doctrina sobre los ángeles o démones, pero por ser este tratado pseudo-platónico, no lo tomamos en consideración en este punto. L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus and the pseudo-platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975, p. 45 no considera la demonología de este diálogo platónica.

¹²⁹ La traducción es de D. Luis Gil, *Platón: El Banquete, Fedón y Fedro*, Barcelona, 1969, p. 85.

¹³⁰ También *Gig.* 12, *Plant.* 14, *Abr.* 115.

¹³¹ *Phaedo* 107d.

a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio genio, el mismo que le había tocado en vida, a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos han de someterse a juicio, para emprender después la marcha al Hades en compañía del guía a quien está encomendado el conducir allá a los que llegan de aquí¹³².

Filón considera a los ángeles como una especie de poderes inmanentes en el mundo, instrumentos de la providencia divina¹³³. Los define¹³⁴ como un intelecto puro y simple a la vez que incorpóreo, creado como servidor de Dios con el propósito de llevar a cabo servicios de los que la raza mortal tiene necesidad.

§ 17. La función intermediaria

Como ya hemos visto (parte II §§ 27 y 39) la escalera de Jacob¹³⁵ es el símbolo perfecto de esta función intermediaria de los ángeles¹³⁶. Por su función de intermediarios, Filón los llama ὑπαρχοι, 'lugarteniente, funcionario', del Rector del Universo¹³⁷ y ὑπηρέται, 'asistente, ayudante'¹³⁸. También son descritos como poderes de Dios¹³⁹. Filón llama a los ángeles στρατός ο θεῖον στρατεύμα¹⁴⁰.

Sobre la necesidad de esta función intermediaria encontramos una

¹³² La traducción es de D. Luis Gil, *op. cit.*, p. 237-8.

¹³³ Wolfson, *op. cit.* I, p. 372.

¹³⁴ *Quaest Gen.* II 13.

¹³⁵ *Gen.* 28, 12, *Somn.* I 133-142.

¹³⁶ Wolfson (vol. I, p. 373) cita un paralelo de el movimiento de arriba abajo del cielo a la tierra y viceversa de estas criaturas en la *Epinomis* 985b, pero, como ya vimos un poco antes, al ser pseudo-platónico, no lo tenemos en cuenta aquí.

¹³⁷ *Somn.* I 140.

¹³⁸ *ibid.* 140.

¹³⁹ *Abr.* 115, 143-45.

¹⁴⁰ Sobre el término hebreo *Sabaoth* en "Señor de Sabaoth", el Señor de los poderes, puesto que *saba* se traduce como στρατιά, 'ejército' en los LXXII *Chron.* 33, 3, 5.

discusión tanto en Platón¹⁴¹ como en Filón¹⁴². En el tratado *De Somniis* encontramos bien clara la explicación¹⁴³:

[142] Por esto se han representado subiendo y bajando, no porque Dios, que a todo se adelanta, necesite informadores, sino porque a nosotros, los hombres mortales, nos conviene utilizar a los Logoi como intermediarios y árbitros por la admiración y el terror que nos produce la presencia del Gran Soberano y el inmenso tamaño de su poder. [143] Tomando conciencia de esta fuerza, utilizamos a uno de los mediadores diciendo: "Habla con nosotros y que no nos hable Dios, para que no muramos" (Ex. 20, 19). Y no porque no podamos recibir los castigos, sino tampoco los beneficios inmensos y puros, que Éste nos dispensa sin hacer uso de sus servidores.

Sin embargo, en el mismo tratado encontramos una identificación de Dios con los ángeles en la comunicación divina:

[232] A las almas aún incorpóreas y sus servidoras es natural que Él se muestre tal y como es, conversando como hace un amigo con sus amigas, pero a las almas que están encarnadas en un cuerpo, toma la apariencia de los ángeles, no cambiando su propia naturaleza — que es inmutable — sino poniendo en las almas que ven la aparición la opinión de que su forma es otra, de manera que crean que la imagen no es una imitación, sino que es el propio original¹⁴⁴. [233] Es una antigua cantilena¹⁴⁵ que la divinidad, tomando la figura unas veces de un hombre, otras de otro, ronda las ciudades averiguando si hay injusticias e ilegalidades. Y quizá no sea verdad, pero es de gran utilidad y conveniencia que esta leyenda se haya cantado. [...] [238] ¿Por qué nos asombramos de que tome la forma de ángeles, cuando también puede tomar la forma de un hombre para ayudar a los necesitados? Así, cuando dijo: "Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios" (Gen. 31, 13), hay que comprender que tomó el lugar de un ángel

¹⁴¹ Ya hemos recogido el texto de *Symp.* 203a.

¹⁴² Wolfson, *op. cit.* vol I, p. 375..

¹⁴³ *Somn.* I 142.

¹⁴⁴ cf. Platón, *Rep.* 380 d. Filón se aleja en este punto de Platón. Orígenes escribe en contra de esto en *Contra Celsum* IV, 19. cf. Rainiero Cantalamessa, "Origene e Filone: a proposito di C. Celsum IV, 19", *Aevum* 48 (1974), p. 132-3.

¹⁴⁵ *Od.* XVII 485-487.

sólo en apariencia y sin cambiar su esencia, para el provecho del que aún no puede ver al verdadero Dios. {239} De la misma manera que los que no pueden ver el sol y ven el reflejo de Oriente y lo toman por el sol, o la aureola en torno a la luna como si fuera la propia luna, de esta manera ven algunos la imagen de Dios, su ángel, su Logos, como si fuera Dios mismo.

En cualquier caso, queda claro que hay diferentes tipos de hombres o de almas, y según su sabiduría o su virtud, merecerán la comunicación con Dios o con los ángeles¹⁴⁶:

[148] El Rector del Universo pasea invisible, sin ruido y solo en las inteligencias absolutamente purificadas — pues hay un oráculo pronunciado a un sabio, que dice: "Pasearé entre vosotros y seré vuestro Dios" (*Lev.* 26, 12), pero en las inteligencias de los que están purificándose, que todavía no han lavado completamente la mancha y suciedad en sus pesados cuerpos, los ángeles, Logoi divinos, son los que pasean, iluminándolas con los dogmas de la Virtud.

Según Platón, los δαίμονες se distribuyen en doce compañías¹⁴⁷. Según el judaísmo, los ángeles se distribuyen también en órdenes¹⁴⁸. Filón no es menos. También distribuye a los ángeles en compañías según sus funciones¹⁴⁹. Una función importante en Platón¹⁵⁰ y el judaísmo¹⁵¹ es la de guardián de las ciudades y naciones. Miguel es el ἄρχων, protector de la nación de Israel. Filón trata también un arcángel, al que llama el Logos más antiguo o auriga¹⁵². Wolfson¹⁵³ cree que en los pasajes en que Filón habla de un arcángel tiene en mente a este arcángel Miguel.

¹⁴⁶ *Somn.* I 148.

¹⁴⁷ *Phaedrus* 247a.

¹⁴⁸ *Dan.* 10, 13, *Enoch* 61, 10-11, 71, 7-13.

¹⁴⁹ *Conf.* 174.

¹⁵⁰ *Leges* IV 713c, V 738d.

¹⁵¹ *Dan.* 10, 21.

¹⁵² resp. *Her.* 205, *Somn.* I 157.

¹⁵³ *op. cit.* I, p. 378.

§ 18. La visión de los ángeles

A pesar de ser seres incorpóreos e invisibles, se hacen visibles a veces a los ojos de los hombres, en la vigilia o el sueño. Filón trata nueve pasajes de los LXX en que se aparecen: Agar (*Gen.* 16, 7-12, 21, 17-18)¹⁵⁴; Abraham en el caso de los tres visitantes (*Gen.* 18, 2-16)¹⁵⁵ y en el caso del sacrificio de Isaac (*Gen.* 22, 15-18)¹⁵⁶; Lot (*Gen.* 19, 1-2)¹⁵⁷; Jacob en el caso de la Escalera (*Gen.* 28, 12)¹⁵⁸ y en Yaboc (*Gen.* 32, 25-31)¹⁵⁹; Moisés en el arbusto (*Ex.* 32) y en el Mar Rojo (*Ex.* 14, 19)¹⁶⁰ y Balaam (*Num.* 22, 22-35)¹⁶¹. La manera en que Filón interpreta estas apariciones es a veces literal, o sea, los ángeles son ángeles, o alegórica. De la última manera, los ángeles aparecen como símbolo de la convicción, virtud o el poder de la razón humana, pero nunca se excluye la historicidad de los acontecimientos bíblicos.

§ 19. Los ángeles en el *De Somniis*

Queda bastante claro con lo dicho cómo son las visiones oníricas de esta clase, en cuanto a las figuras que aparecen en ellas como mensajeras. Ahora queremos analizar el contenido del libro I de los ensueños para quizá esclarecer un poco más qué es lo que Filón quería decir con los ensueños de los ángeles. Como Filón dice en este mismo tratado, Dios no envía visiones de sí mismo, sino de las potencias inferiores a Él (*Somn.* I 70). La cuestión que creemos que hay que resolver es por qué ocurre esto, y

¹⁵⁴ *Fug.* 5-6, *Quaest. Gen.* III 27-34.

¹⁵⁵ *Abr.* 107-115.

¹⁵⁶ *Leg.* III 203, *Abr.* 273.

¹⁵⁷ *Quaest. Gen.* IV 30, *Conf.* 28.

¹⁵⁸ *Somn.* I 123.

¹⁵⁹ *Mutat.* 14 y 88, *Sobr.* 65.

¹⁶⁰ *Her.* 205-6.

¹⁶¹ *Deus* 182.

la clave parece encontrarse en el contenido de los libros.

Encontramos como figuras centrales de este tratado a Abraham y especialmente a Jacob, objeto de los dos ensueños recogidos en él. Como veremos más adelante, representan a las almas que se encuentran en una etapa de perfeccionamiento. Ya hemos visto en el capítulo de alegoresis que éstos, junto con Isaac, componen la tríada más importante para Filón que simboliza la evolución ascética. En el susodicho tratado aclara Filón esta escalera y por qué se rompe la línea genealógica en favor de una línea mística:

I 166-170: En efecto, dice la Escritura Sagrada "Yo soy el Señor Dios de tu padre Abraham" — y en realidad éste era su abuelo — y sigue "el Dios de Isaac" (*Gen.* 28, 13), y no añade "que es tu padre". [167] ¿Acaso no merece la pena examinar la causa de esto? Claro que sí. Examinemos pues, y no superficialmente, de quién se trata. El legislador dice que la virtud se adquiere bien por naturaleza, bien por la práctica o bien por el aprendizaje. Por esto señaló a los tres patriarcas sabios del pueblo de Israel, no partiendo de la misma idea, pero dirigiéndose a la misma meta. [168] El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza, como lo mostraremos en otro tratado, siempre que sea posible. El de en medio, Isaac, tuvo como guía una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiritual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha. [169] Habiendo estas tres maneras de adquirir la sabiduría, las dos de los extremos resultan estar íntimamente unidas. El método del ejercicio espiritual es como si fuera hijo del estudio, mientras que el método natural, siendo pariente de los otros dos — pues es como la raíz de todos — le ha tocado el privilegio de no tener adversarios ni origen. [170] Así, es natural llamar a Abraham, el mejorado por la enseñanza, padre de Jacob, el forjado por el ejercicio, y no es la filiación de un hombre con un hombre, sino más bien de una capacidad de escuchar muy dispuesta a aprender con una capacidad ascética y apta para entrenarse.

Estos patriarcas representan o son símbolo de una etapa de la mística filoniana. Puesto que no han llegado a perfeccionarse del todo, no tienen todavía acceso a las visiones de Dios — aunque de hecho en otros pasajes de las Escrituras las tienen —, y por ello son ángeles los que les

traen los mensajes de Dios.

Las dos visiones oníricas presentadas como base para la exégesis alegórica son la de la Escalera de Jacob (*Gen.* 28) y la del rebaño variopinto (*Gen.* 31). En el primer caso se interpreta el sueño como la descripción del 'canal' por el que se reciben estos sueños. El contenido del mensaje son las palabras de Dios, y es curioso que es Él mismo el que habla y no uno de los ángeles que están presentes a modo de intermediarios. Los elementos del ensueño apuntan a una descripción cosmológica que define las relaciones del hombre o del alma del hombre con el mundo inteligible.

La interpretación del segundo ensueño es algo diferente. Es considerado de alguna manera alegórico en el sentido que Artemidoro le da al término, es decir, que cada elemento del ensueño tiene un significado o es símbolo de un concepto de manera más acentuada que en el ensueño anterior. La alegoresis filoniana es en este caso más rebuscada. Como ya vimos, el carnero y el macho cabrío son símbolos de Logos puros que se aparean, es decir, provocan pensamientos puros en las ovejas y cabras, que son símbolo de las almas más puras y nuevas.

Hemos de relacionar sin dudarle esta clase de ensueños con la 'segunda' etapa de la mística filoniana, por lo que podría suponerse que la etapa final, que conlleva una perfección que los dos patriarcas representantes de esta clase no han llegado a adquirir, está relacionada con los ensueños procedentes de Dios, es decir, la primera clase, pero de esto ya hablaremos más adelante, en el capítulo conclusivo.

CAPÍTULO 20

LOS ENSUEÑOS DEL ALMA: PSICOLOGÍA FILONIANA

§ 20. La tercera clase de ensueños: los ensueños del alma

Procedemos a continuación a presentar la tercera clase de ensueños, los que proceden del alma, que Filón describe, en diferentes partes de la obra que nos ocupa, de la siguiente manera:

Somn. II 1: συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζει. ("La tercera clase se constituye cuando el alma durante el sueño, moviéndose por sí misma y agitándose, entra en trance y, poseída de un poder profético, predice el futuro"). También aparece en *Somn.* II 4: Αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορὲς ἔχειν τὸ αἴνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὄνειροκριτικῆς ἐπιστήμης. Πάντες γοῦν οἱ κατ' αὐτὸ ἀναγραφέντες ὄνειροι τῷ νομοθέτῃ διακρίνονται πρὸς σοφῶν τὴν λεχθεῖσαν τέχνην ἀνδρῶν. ("Las visiones de la tercera clase, como son más oscuras, a causa de la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños. Consecuentemente, todos los ensueños de esta clase registrados por el legislador han sido interpretados por hombres expertos en dicha especialidad").

§ 21. Antropología y psicología filonianas: el alma irracional

Convendría comenzar este epígrafe con la exposición de la antropología filoniana. La imagen del *Logos* divino creó al hombre inteligible y después, con la mejor calidad de ὕλη plasmó el cuerpo y le dio

un alma animal, el alma irracional, para crear al hombre terreno¹⁶². Esta parte irracional, el ἄλογος, es común a todas las criaturas y al hombre, y fue creada imitando el paradigma del alma racional¹⁶³. Según Platón, las divinidades secundarias crearon el cuerpo y el alma irracional imitando al Demiurgo¹⁶⁴. Esta alma irracional es terrestre, γεώδης¹⁶⁵, porque es corpórea, y tiene sede en la sangre¹⁶⁶. En realidad el πνεῦμα es la esencia del alma, pero no tiene una sede independiente de la sangre¹⁶⁷. Filón sugiere también que la sustancia πνευματική es la nutrición y los sentidos del alma¹⁶⁸. Siguiendo a Platón, divide el ἄλογος en dos partes: la irascible (θυμικός) y la concupiscente (ἐπιθυμητικός)¹⁶⁹, pero también recoge las clasificaciones convencionales en su tiempo, como la de Aristóteles, según la que el alma irracional está dividida en la parte nutritiva (θρεπτικόν) o facultad vital (ζωτικόν) y la facultad sensitiva (αἰσθητικόν)¹⁷⁰, o como la de los estoicos, en siete funciones, los cinco sentidos más habla y reproducción¹⁷¹. Basándose en la narración bíblica del pecado original, la αἴσθησις es el centro de la vida sensible del hombre, que contrapuesta al νοῦς divino, comprende los movimientos provenientes de la naturaleza sensible y asume las funciones del ἄλογος griego.

¹⁶² Wolfson, *op. cit.* I p. 386-389.

¹⁶³ *Fug.* 69, *Opif.* 74-75, *Confus.* 179.

¹⁶⁴ *Tim.* 69c.

¹⁶⁵ *Leg.* I 32.

¹⁶⁶ *Lev.* 17, 11, *Deut.* 12, 23.

¹⁶⁷ cf. Critias, *De Anima* I, 2, 405b, 5-8.

¹⁶⁸ *Opif.* 67.

¹⁶⁹ *Leg.* III 114, *Spec.* I 146, IV 93, cf. *Tim.* 69e-70e.

¹⁷⁰ *Fragmenta in Gen.* 9, 4, Richter VI 230, Harris, *Fragments*, p. 25, cf. *De Anima* II 3, 414a, 32-414b, 1, 415a, 22-25.

¹⁷¹ *Opif.* 117, *Leg.* I 11, *Deter.* 168, *Agr.* 30, *Her.* 232, cf. *SVF* II 823-833.

§ 22. El alma racional del hombre

Luego Dios le insufló el πνεῦμα divino, el νοῦς, la verdadera y pura esencia del hombre. Según la narración del pecado original, el νοῦς forma la verdadera esencia del hombre, mientras que la αἰσθησις, simbolizada por la mujer, que seduce al νοῦς, es la parte animal¹⁷². El soplo vital que Dios inspiró en Adán era, en la fe del más antiguo hebraísmo, de naturaleza material. Filón se movía en la problemática de una edad que había aprendido a distinguir entre lo material y lo inmaterial. La palabra πνεῦμα, que en los LXX traduce el hebreo *ruah*, que servía para denominar el centro de las funciones psíquicas superiores, era familiar a Filón particularmente en el sentido dado por la Stoa, la cual lo concebía como material. Pero el uso en el *Nuevo Testamento* prueba que el concepto servía para representaciones diferentes, para nombrar al espíritu en contraposición a lo corpóreo-sensible. Filón se inclinaba a concebir la imagen de Dios como puro espíritu inmaterial, de acuerdo con el platonismo¹⁷³.

El contraste de las dos concepciones fue atenuado porque la Stoa tendía a elevar la divinidad por encima de lo terreno y a considerar como su sustancia el purísimo foco celeste, el éter o la luz, αὐγή. Posidonio hizo salir las almas de los hombres de los rayos del sol¹⁷⁴. Entonces se estableció una conexión con el pensamiento oriental, en que Dios es la 'luz'. Para Filón, Dios también es el arquetipo de la luz¹⁷⁵, pero fuera del mundo material. Sin aclarar del todo esta ambigüedad, consideró el πνεῦμα, bajo la influencia de la Stoa, como material, y habló de un πνεῦμα etéreo¹⁷⁶. El verdadero hombre, el νοῦς, no estaba formado de elementos terrenos, sino

¹⁷² *Opif.* 29, 134, *Leg.* I 31. cf. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, 1970, pp. 35-38.

¹⁷³ Pohlenz, *La Stoa*, Florencia, 1978, vol. II, pp. 206-7.

¹⁷⁴ cf. Sexto Emp. *Adv. Math.* IX 71-74.

¹⁷⁵ *Cher.* 97, *Somn.* I 75.

¹⁷⁶ *Somn.* I 30.

que pertenecía a las almas incorpóreas de la región del aire.

Y esta alma racional es lo que diferencia al hombre de los demás animales¹⁷⁷. Esta parte fue creada por Dios mismo¹⁷⁸ sobre el modelo de la idea de mente y alma del mundo inteligible¹⁷⁹ o según la idea arquetípica, el más sublime Logos¹⁸⁰. Pero también habla de ella como un fragmento del alma divina de la que no puede separarse¹⁸¹.

En número son iguales a las estrellas¹⁸². En esto puede compararse con Platón en *Tim.* 41d, en que su morada antes de bajar a los cuerpos son las estrellas. Pero Filón dice que su morada es el aire o el éter (cf. supra sobre la morada de los ángeles, § 15).

Platón también sigue a Platón cuando habla de la necesidad del alma irracional para que la mente pueda morar un cuerpo terreno¹⁸³. Pero el alma racional para Filón **no** es corpórea¹⁸⁴, no tiene una mezcla de materia, como dice Platón¹⁸⁵, sino que está hecha de la misma sustancia de la que están hechas las ideas¹⁸⁶.

Con Platón, le concede su morada en la cabeza¹⁸⁷, pero también habla del corazón¹⁸⁸, como hace la Stoa con referencia a la morada del alma y todas sus facultades racionales e irracionales¹⁸⁹.

¹⁷⁷ *Leg.* III 2.

¹⁷⁸ Platón en *Tim.* 69c y Filón, *Confus.* 179, *Fug.* 69.

¹⁷⁹ *Opif.* 29. Sin embargo, Platón no cree que haya una idea de mente o de alma, sino una mente universal que existe desde la eternidad (*Tim.* 34b). Vid. Wolfson, *op. cit.* I pp. 390.

¹⁸⁰ *Spec.* III 207, *Her.* 230-4, *Opif.* 69.

¹⁸¹ *Deter.* 90.

¹⁸² *Somn.* I 137.

¹⁸³ Platón en *Tim.* 30b; Filón en *Opif.* 139.

¹⁸⁴ *Somn.* I 30, *Deter.* 159.

¹⁸⁵ *Tim.* 34b.

¹⁸⁶ *Deus* 46.

¹⁸⁷ Platón en *Tim.* 69e y Filón en *Spec.* IV 92.

¹⁸⁸ *Deter.* 90 y *Somn.* I 32.

¹⁸⁹ *DL* VII 159.

La mente es indivisible por naturaleza¹⁹⁰, y sus facultades son la inteligencia (σύνεσις), la sagacidad (ἀγχίνοια), la comprensión (κατάληψις), la prudencia (φρόνησις), etc.¹⁹¹

§ 23. Relación entre alma irracional y racional

La parte irracional depende de la racional, pero esta última utiliza datos que le da la parte irracional provenientes de las sensaciones, pero, por tener el poder de la voluntad, puede controlar los deseos y emociones.

Tal y como utiliza el término Logos como equivalente a la mente en el cosmos, como el lugar del mundo inteligible, lo utiliza también para la mente del hombre, como opuesta a la parte irascible y concupiscible¹⁹². Y esta relación entre la estructura del cosmos o macrocosmos y el hombre o microcosmos es muy característica de la alegoresis filoniana. Como ya hemos visto en el capítulo de alegoresis, tras hacer una exégesis de tipo cosmológico, procede a comparar el mismo símbolo o grupo de símbolos con el hombre. Por ejemplo, el cielo en el cosmos equivale a la mente en el hombre (*Somn.* I 146-147). Esta relación aparece muy clara en algunos tratados en que habla del hombre como de un pequeño cielo, βραχὺς οὐρανός¹⁹³.

En Platón es también Logos la parte opuesta a las dos partes irracionales¹⁹⁴. Se trata por tanto de la tripartición del alma platónica y la trilocación¹⁹⁵. Platón la compara en una célebre metáfora con el auriga y los dos caballos¹⁹⁶. En *Leg.* I 70, Filón expone la tripartición con simplicidad doxográfica:

¹⁹⁰ *Her.* 232.

¹⁹¹ *Congr.* 98.

¹⁹² *Spec.* IV 92, *Virt.* 13, *Leg.* I 70, III 115 (λογικόν y λογιστικόν).

¹⁹³ *Opif.* 82, cf. *Plant.* 28, *Poster.* 58, *Migr.* 220. cf. también Runia, *op. cit.* p. 86, 466, n. 329.

¹⁹⁴ *Tim.* 46d, 69d-e, *Rep.* IV 439d.

¹⁹⁵ Runia, *op. cit.* p. 301.

¹⁹⁶ *Phaedrus* 246b-249d.

νοητέον οὖν ὅτι ἐστὶν ἡμῶν τριμερὲς ἡ ψυχὴ καὶ ἔχει μέρος τὸ μὲν λογικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν. ("Ha de saberse que nuestra alma es tripartita y tiene una parte mental, una parte irascible y una parte concupiscible").

Las virtudes están en relación con estas tres partes y su colocación en el cuerpo: φρόνησις, ἀνδρεία y σωφροσύνη¹⁹⁷.

También utiliza la división estoica del alma en ocho partes¹⁹⁸, pero por razones exegéticas, en algunos lugares ha de utilizar la división tripartita platónica¹⁹⁹, sin aclarar la relación entre ambas o notar que λόγος, θυμός y ἐπιθυμητικόν no son sino facultades del ἡγεμονικόν²⁰⁰. Los define como partes reales del alma y presupone, siguiendo a Platón una separación espacial entre ellos. En lugar del ἡγεμονικόν estoico está el νοῦς²⁰¹, al que subordina la αἴσθησις y la facultad del habla, el λόγος προφορικός. Así tenemos la tripartición propia: νοῦς, λόγος y αἴσθησις. Pero la αἴσθησις era para los estoicos sólo un proceso fisiológico que proveía de impresiones del exterior al alma, mientras que todos los procesos psíquicos superiores, en los que se comprende la representación y el instinto, se desarrollan en este último. Esto para la Stoa tenía una importancia capital, porque así, toda la vida psíquica superior quedaba bajo el control del λόγος²⁰².

La razón es una copia del Logos arquetípico²⁰³. También es un fragmento del mismo²⁰⁴. Otro término utilizado para la mente es πνεῦμα,

¹⁹⁷ Leg. I 72. Albinus dice (*Did.* 29, 1) que la δικαιοσύνη viene cuando las tres partes están en συμφωνία, donde Platón emplea el término ἀρμονία (*Rep.* 443d, 5-6).

¹⁹⁸ *Opif.* 117.

¹⁹⁹ Leg. I 70, III 114.

²⁰⁰ Pohlenz, *La Stoa*, vol. 2, p. 208.

²⁰¹ *Agric.* 30, *Her.* 232.

²⁰² Pohlenz, *op. cit.* p. 208.

²⁰³ *Her.* 230, 233.

²⁰⁴ *Opif.* 146, *Mutat.* 223.

'espíritu', aplicado por los estoicos a las dos partes racional e irracional²⁰⁵. Filón también aplica el término a la parte irracional. El uso en este caso es estoico. Pero la aplicación a la parte incorpórea, racional se puede deber a la influencia judía. *Gen.* 2, 7: "Dios insufló en la cara del hombre el aliento vital", que para Filón no era 'aire', sino la impresión y el carácter del poder divino²⁰⁶. También dice, recogiendo una teoría estoica, que el alma está hecha de éter²⁰⁷.

Por estas dos partes del alma del hombre se puede definir la posición que tiene éste en la creación. Está en el espacio intermedio entre lo mortal y lo inmortal (*Opif.* 135: μεθόριος)²⁰⁸. Es único en este aspecto, que le permite, por libre albedrío, inclinarse a la virtud o al vicio²⁰⁹.

El vicio o la pasión están relacionados íntimamente con el cuerpo. La dualidad cuerpo / alma es clave en el pensamiento de Filón. El cuerpo es, como para Platón²¹⁰, la prisión y tumba del alma²¹¹. El cuerpo es como un cadáver con el que el alma debe ir cargando (νεκροφορεῖν)²¹², y está simbolizado por Er²¹³. Es un mal²¹⁴, morada de calamidades sin fin²¹⁵, fuente de ἀγνοία y ἀμαθία. La pasividad del cuerpo lleva a que el verdadero conflicto del hombre se encuentre entre la parte racional y la parte

²⁰⁵ Wolfson, *op. cit.* I, p. 394.

²⁰⁶ *Deter.* 83.

²⁰⁷ Wolfson, *op. cit.* I p. 394. En DL VII 143. En Filón: *Leg.* III 161, *Somn.* I 34.

²⁰⁸ Runia, *op. cit.* p. 465.

²⁰⁹ *Opif.* 73, *Confus.* 177-78.

²¹⁰ *Phaedrus* 82e, 250c, *Gorg.* 493a: σῶμα - σῆμα.

²¹¹ *Leg.* I 108, *Somn.* I 139, etc. Sobre este tema: P. Courcelle, "Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (phédon 626; Cratyle 400c)", *REL* 43 (1965), pp. 406-443 y "Le corps tombeau (Platon, Gorgias 493a-Cratyle 400c, Phèdre 250c)", *REA* 68 (1966), pp. 101-122.

²¹² *Leg.* III 69-74, *Agric.* 25, *Somn.* II 237.

²¹³ *Gen.* 38, 7: primogénito de Judá, que desagradó al Señor, y por esto le hizo morir. A partir de una raíz *cwr*, 'piel', Εἶρ se interpretó como δερμάτινος (*Leg.* III 69, *Poster.* 180, y es símbolo del cuerpo, δερμάτινος ὄγκος, malvado y traidor al alma (Grabbe, *Etymology in Early Jewish Interpretation*, Atlanta, 1988, pp. 153-4).

²¹⁴ *leg.* III 72-73, *Her.* 272.

²¹⁵ *Confus.* 177.

irracional del alma, siendo ésta última el vínculo al cuerpo y el elemento que la arrastra a las pasiones y los placeres²¹⁶.

§ 24. Ética filoniana

Por tanto, los factores que hay que tener en cuenta al valorar la ética filoniana son dos: que el hombre es divino en cuanto que tiene un vínculo con los cielos por medio de su νοῦς, a través del cual puede 'buscar' a Dios²¹⁷, y que su problema es lograr un equilibrio entre la parte racional y la irracional de su alma. Y precisamente el "uso innatural"²¹⁸ de su ser es lo que obstruye la visión de Dios, que es la meta, según Filón, del hombre virtuoso. Pero para ello ha de controlar, en primer lugar, las pasiones, πάθη, que experimenta la parte irracional del alma²¹⁹. Para Platón eran: αἰσθησις, ἡδονή, λύπη, ἔρως, φόβος, θυμός, θάρρος, ἐλπίς. Filón recoge en *Opif.* 79 el cuarteto de las pasiones que la Stoa consideró primarias: ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος²²⁰. Pero la doctrina de Filón sobre las pasiones no es consistente con la de los estoicos²²¹. Estos, por ejemplo, colocaron la piedad, ἔλεος, entre los dolores y sufrimientos mentales, λύπη, o sea, como un πάθος²²². Filón, sin embargo, impulsado por la tradición judía, atribuye la piedad no sólo al hombre sabio, sino también a Dios²²³. Aprueba en

²¹⁶ Runia, *op. cit.* p. 262.

²¹⁷ En Platón, *Tim.* 41c, 7, 44d, 3, 45a, 1. En Filón, *Deter.* 90, *Opif.* 46. cf. Runia, *op. cit.* pp. 332 y 469, Winston, "Philo's Ethical Theory", *ANRW* II 21. 1, pp. 372-416.

²¹⁸ Winston, *op. cit.* p. 373, n. 2, recoge esta expresión de Benjamin Whichcote, *Discourses*, Aberdeen, 1751, 3, 102.

²¹⁹ Runia, *op. cit.* p. 299.

²²⁰ *SVF* III 386ss.

²²¹ Winston, *op. cit.*, p. 401, n. 98.

²²² *SVF* I 213, III 452.

²²³ *Sacr.* 121, *Deus* 75-76.

algunos casos la justa ira, ὀργὴ δίκαια²²⁴ y el odio al mal, μισοπονηρία²²⁵.

Hay que conseguir que el alma sea una digna morada para Dios²²⁶, que es lo que decíamos al hablar del éxtasis más excelente. El alma practicante, el alma del asceta va mejorando en su camino hacia esta excelente meta.

§ 25. El alma en el *De Somniis*: los ensueños del alma irracional

En el libro primero del tratado que nos ocupa encontramos un contenido que apunta al primer estadio en el camino, al estadio en que aún no se ha abandonado ni siquiera el cuerpo. Hemos visto que los primeros dos pasos fundamentales en el camino hacia Dios son el abandono del cuerpo y las pasiones por un lado y el reconocimiento de la insignificancia y nulidad del hombre y su existencia, y por tanto, el desprecio de sí mismo.

Si analizamos los temas que Filón presenta en esta parte del tratado, sin duda nos encontramos con la fase previa a los pasos mencionados. El patriarca que representa esta fase es José, considerado de manera negativa, símbolo del cuerpo y las sensaciones. Y el hecho de que su historia esté tan relacionada con Egipto, símbolo del cuerpo y las pasiones, es lo que da pie a Filón para esta interpretación.

José representa sin embargo un paso más adelante en el camino a Dios que el Faraón y sus servidores. Hablemos de éstos en primer lugar, evitando el orden que el mismo Filón nos da. Los ensueños del escanciador y el panadero del Faraón son los de almas entregadas a las pasiones, esclavos de sus cuerpos que no pueden elevar el cuello para mirar al cielo²²⁷. Como Filón mismo dice (*Somn.* II):

²²⁴ *Fug.* 90, *Somn.* I 91.

²²⁵ *Mos.* II 9, *Spec.* I 55.

²²⁶ *Somn.* I 149.

²²⁷ *Gig.* 29-31.

[162] Este sueño profundo e interminable, al que sucumbe todo zángano, impide tener percepciones verdaderas y llena la inteligencia de falsas imágenes y visiones inseguras, que le convencen para concebir cosas reprochables como loables. Y ahora ve en sueños la pena como alegría y no se da cuenta de que contempla la planta causa de su locura y desvarío, la viña. [163] Pues dice "había ante mí una vid" (*Gen.* 40, 9), lo deseado ante el que desea, los males ante el malhechor, que nosotros insensatos cultivamos en nosotros mismos sin darnos cuenta, y comemos de sus frutos y bebemos, sirviéndolo con todo tipo de alimento, con lo cual, según parece, nos causamos no la mitad del mal, sino el mal entero, completo y total.

Y más adelante también:

[206] Así, no será necesario mucho esfuerzo en nuestra pesquisa: la visión contenida en su ensueño es la más detallada imagen de él mismo. Estudiándola en detalle, veremos a este hombre como en la imagen de un espejo.

Son los ensueños del alma irracional y sin duda pueden ponerse en relación con los que Platón describe en *Rep.* 571b, como los que muestran los deseos salvajes del alma, de los que hablábamos en la parte V § 4.

La conciencia de la nulidad humana, la οὐδέχεια, es presupuesto irrenunciable para el éxtasis y la visión de Dios, o al menos, para ponerse en camino hacia esta, porque es la única manera de conocer la transcendencia de Dios²²⁸. En el momento de reconocer esa οὐδέχεια, la criatura anhela a Dios con todas sus fuerzas, alejándose de las cosas mortales. Esa toma de conciencia es un punto importante en la doctrina espiritual de Filón. En Platón, la οὐδέχεια tiene un significado diferente: en *Fedro* 235a Sócrates ironiza con respecto a su nulidad²²⁹. Pero Filón introduce el concepto típicamente judío de que sin Dios el hombre es sólo tierra y ceniza²³⁰.

El sentimiento contrario es la vanagloria, el creer que se es algo

²²⁸ *Sacrif.* 55, *Her.* 30, *Somn.* I 60.

²²⁹ M. Harl, introducción a la edición de *Her.*, Paris, 1966, p. 25, n. 3.

²³⁰ *Gen.* 18, 27. En Filón: *Somn.* I 214, *Deus* 160-161.

cuando no se es nada, y el representante de esto es José, tal y como lo encontramos en el *De Somniis*. En sus ensueños cree ver algo que es absolutamente falso.

Son por tanto estos ensueños falsos, provocados por el desequilibrio de las dos partes del alma, la racional y la irracional, y se dan en aquellos hombres que llevan una vida de placeres, entregados a la esclavitud del cuerpo. Lo único que pueden ver es el objeto de su locura, y a no ser que renuncien a su cuerpo y las pasiones y después reconozcan su nulidad, no podrán salir de ese círculo.

CAPÍTULO 21

EL ASCETISMO

EL CAMINO HACIA DIOS Y LOS ENSUEÑOS EN FILÓN

§ 26. Ἀπάθεια

Ya hemos visto como hay tres clases de vida: la contemplativa, la activa y la de los placeres²³¹. De ellas, la contemplativa es la más excelente, e implica haberse liberado de las pasiones, es decir, haber alcanzado el estado de ἀπάθεια. Las otras dos clases de vida tienen relación con estas: la vida activa es la vida del asceta que lucha contra ellas y la vida de los placeres es la del alma que convive y disfruta de ellas.

El estado de ἀπάθεια no es fácil de alcanzar. Se trata de superar la dependencia de las pasiones. Puesto que Dios es absolutamente ἀπαθής, la máxima aspiración del asceta en su intento de llegar a la ὁμοίωσις θεῷ es alcanzar ese mismo estado. En su descripción de Moisés e Isaac, Filón nos presenta a estos personajes como prototipos del alma de excelencia ética, que han adquirido la perfección en la virtud sin esfuerzo. Sin embargo, Moisés es el modelo más elevado, puesto que ha llegado hasta Dios. Ha logrado la total ἀπάθεια y vive como un alma pura²³².

Isaac es el hombre virtuoso, sabio, ἀπαθής y que sólo genera εὐπάθειαι o emociones racionales. Y esto lo ha alcanzado sin esfuerzo, porque es αὐτομαθής²³³.

La doctrina estoica de la ἀπάθεια no significa la eliminación total de

²³¹ *Quaest. Gen.* IV 47.

²³² Winston, *op. cit.* p. 400.

²³³ *Somn.* I 160, *Abr.* 201-204, *Fug.* 166-167, *Sobr.* 8, *Congr.* 36, *Deter.* 46, *Mutat.* 1.

toda emoción²³⁴, sino de las πάθη, las emociones irracionales enfermizas. El sabio puede tener emociones positivas racionales, que son las εὐπάθειαι. Y Filón tampoco defiende el rechazo absoluto del mundo material. El sabio ha de saber atender su cuerpo y sus necesidades de manera racional. Virtud es el poder de acción en el cuerpo y en la mente; vicio es la impotencia y la debilidad. Y esto queda muy bien explicado en el *De Somniis*. Al explicar la etimología de José como 'adición', deja claro que esta adición consiste en añadir a lo necesario lo innecesario, es decir, que una cierta concesión siempre hay que dársela al cuerpo, en el campo de la comida, la bebida, el lecho, los perfumes, etc. Los que renuncian al aseo personal, el vestido o la alimentación, pretendiendo que practican control sobre sí mismos, están equivocados²³⁵. Hay que tratar al cuerpo con moderación y encontrar el punto medio entre la austeridad espartana y el lujo sibarita²³⁶. Este punto medio es el μέση ὁδός, el βασιλική ὁδός hacia Dios²³⁷. Sin embargo, cuanto menos se necesita, más cerca se está de Dios²³⁸.

En cuanto al placer, ἡδονή, en el sentido de sentimiento físico agradable, está permitido incluso al hombre sabio, pero no cuando se trata de uno de los tipos de placer mental considerado como πάθος²³⁹.

§ 27. Ἀσκητής / προκόπτων

Hay dos tipos de sabio: el que progresa, ἀσκητής o προκόπτων y el perfecto, τέλειος. El primero está sujeto a las pasiones mundanas, aunque

²³⁴ Winston, *op. cit.* p. 402, en contra de L Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, 1966, pp. 2-4., J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 24-27, T. H. Sandbach, *The Stoics*, London, 1975, pp. 59-68.

²³⁵ *Fug.* 25.

²³⁶ *Spec.* IV 102.

²³⁷ *Deus* 162-165.

²³⁸ *Virt.* 8-9, *Somn.* I 97.

²³⁹ *Leg.* III 68.

se ejercita en la virtud. El segundo no necesita ejercitarse más. Así son las palabras de Maddalena²⁴⁰: "è colui che non deve o non deve più esercitarsi, colui che è oltre la fatica e la ricerca, perché è veggente o eletto o confessore". El perfecto es el heredero de Dios, que sale de sí mismo y trasciende los límites de su propia alma. Para Filón es heredera de Dios la mente que sale de sí misma y se hace divina²⁴¹.

El camino hacia Dios está simbolizado por la Escalera²⁴²:

[150] Pero quizá también el asceta se imagine su propia vida parecida a una escalera. Pues por naturaleza es la práctica espiritual un asunto irregular, unas veces sube a las alturas y otras vuelve en dirección contraria, siendo como un barco que navega con viento favorable o con viento desfavorable. La vida de los ascetas es, como alguien dijo²⁴³, cambiante, a veces viva y despierta, a veces muerta y dormida. [151] Y quizá no se diga esto fuera de lugar, ya que los sabios tienen el privilegio de habitar la región olímpica y celeste, habiendo siempre sido ejercitados para alcanzar las alturas, y los malos se ven confinados a las profundidades del Hades, aquellos que sólo se han dedicado desde el principio al fin a morir y que desde los pañales hasta la vejez han estado acostumbrados a la podredumbre. [152] Y los ascetas — pues ocupan un lugar intermedio entre los dos extremos —, suben y bajan muchas veces como por una escalera, bien levantados por una suerte superior o bien arrastrados hacia abajo por una peor, hasta que el árbitro de esta competición y pugna, Dios, entregue los premios al mejor equipo, destruyendo completamente al contrario.

Es, por tanto, una vida de lucha la del asceta, para conservar ese equilibrio y para alcanzar la perfección de espíritu que exige la contemplación de Dios. Llevan una vida con altos y bajos y se encuentran en la región entre los vivos y los muertos. Ya se ha dicho muchas veces

²⁴⁰ A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, Milano, 1970, p. 142.

²⁴¹ Belletti, *op. cit.* p. 86 y Maddalena, *op. cit.* p. 375.

²⁴² *Somn.* I 150-152. También en *Praem.* 40.

²⁴³ Homero *Od.* XI 303s. dice de Cástor y Polideuces: ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν. cf. Píndaro, *Nem.* X 55, Sextus Emp. *Adv. Mathem.* IX 37 y *Decal.* 56.

que el asceta ya ha superado la migración del cuerpo y las sensaciones²⁴⁴, se ha dedicado a la auténtica filosofía para aprender a morir en la vida del cuerpo²⁴⁵. Y este es el principio de la ascética, que está simbolizado por los viajes de los patriarcas que hemos comentado en la parte II § 42.

§ 28. Los patriarcas y los niveles de ascensión hacia la contemplación

Ya hemos visto cómo José representa la fase en que el alma todavía no ha sido capaz de reconocer su propia insignificancia y sigue atado y esclavizado por su cuerpo. Nos queda examinar la manera en que son tratados los demás patriarcas que aparecen en el tratado que nos ocupa. Hemos hablado anteriormente de las dos tríadas que Filón utiliza para expresar su doctrina del áscesis mística. La primera está formada por Enós, Enoc y Noé y la segunda, más perfecta, por Abraham, Jacob e Isaac, que lleva a la culminación del alma del hombre en su camino a la perfección:

I [160] No pienses que se ha dicho a la ligera Señor y Dios de Abraham y de Isaac sólo Dios. Pues éste, Isaac, es símbolo de una sabiduría que se escucha sólo a sí misma, que no tiene otro maestro que ella misma ni otras enseñanzas que las que lleva dentro²⁴⁶, una sapiencia adquirida por naturaleza; sin embargo, Abraham es símbolo de una sabiduría aprendida. Isaac resulta ser autóctono, de una raza nacida en el país, mientras que Abraham es un emigrante, un forastero.

Descartamos a Moisés, por tratarse éste de la figura más perfecta que incluso llega a identificarse con el mismo Logos Divino. Esto se sale por tanto del propósito de Filón.

§ 29. José

Lo encontramos definido como adición de Dios en *Ios.* 28: κυρίου

²⁴⁴ *Leg.* II 55, *Ebr.* 69-70.

²⁴⁵ *Gig.* 14.

²⁴⁶ cf. *Leg.* III, 135.

πρόσθεσις. También aparece en *Somn.* II 47 solamente como πρόσθεσις, 'adición'. En *Mutat.* 89, José es ὁ τῶν τοῦ σώματος ἐπιτηδείων προστάτης, "el protector de las cosas propias del cuerpo" y en *Deus* 120 es ὁ τοῦ σώματος καὶ τῶν περὶ αὐτὸ χορευτής, "el coreuta del cuerpo y lo referente a éste". En *Her.* 256 es ὁ ἐν σώματι νοῦς, "la mente en el cuerpo" y en *Deter.* 17: ὅλος εἰς τὰς τοῦ σώματος καὶ τῶν αἰσθήσεων κοιλότητας εἰσδεδυκώς, "el que se ha sumergido completamente en las profundidades del cuerpo y las sensaciones". En *Leg.* III 242 dice:

ἀλλ' ὁ μὲν Ἰωσήφ – νέος τε γὰρ ἔστι καὶ τῷ Αἰγυπτίῳ σώματι οὐκ ἴδχυσεν ἀγωνίσασθαι καὶ νυκῆσαι τὴν ἡδονήν, ("pero José, pues es joven y de cuerpo 'egipcio', no pudo luchar y vencer al placer").

En *Mutat.* 215 es ὁ τὸ σῶμα εὐεκτῶν, "el que se encuentra a gusto en el cuerpo" y en *Migrat.* 203, ὁ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς ἀσπαζόμενος, "el que tiene afición al cuerpo y lo externo". En *Somn.* I 78 es ὁ τὴν τοῦ σώματος πολιτείαν ἀναψάμενος, "el que ha aceptado la ciudadanía del cuerpo".

Como vanaglorioso aparece en *Confus.* 71: ὁ ποικίλος τοῦ βίου τύφος, "la variegada vanagloria de la vida". En *Somn.* II 15 es πολιμυγοῦς καὶ κεκραμένης δόξης εὐκῶν, "la representación de una variante y mezclada opinión".

Pero José también es presentado desde otra perspectiva que le hace aparecer de manera más positiva y que es el hombre político. Es ὁ πολιτικός en *Leg.* III 179 y ὁ πολιτευόμενος τρόπος en *Migrat.* 159 y ὁ τῆς ἀνθρωπίνης πολιτείας ἐφιέμενος en *Somn.* I 219. Y no lo presenta de ninguna manera como positivo en *Deter.* 28: πρὸς πολιτείας μᾶλλον ἢ πρὸς ἀληθείας τύπον χρησίμου πλανώμενος.

También es διὸ καὶ Ἰωσήφ ὁ ἐγκρατὴς τρόπος τῇ λεγούσῃ ἡδονῇ, en *Leg.* III 237.

§ 30. Abraham

Abraham es el sabio, ó σοφός en *Leg.* III 244 y *Cher.* 10, por ejemplo. Es además amante de Dios en *Cher* 7: σοφός καὶ φιλόθεος. En *Cher.* 45 es ó σοφίας τυχεῖν γλιχόμενος. También es el perfecto, ó τέλειος, en *Leg.* III 203. En *Congr.* 35 es σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς (cf. *Mutat.* 12, *Somn.* I 160, etc.):

ὅτι καὶ ἡ διδακτικὴ ἀρετὴ, ἣν Ἀβραὰμ μέτεισι, πλειόνων δεῖται, γνησίων μὲν τῶν κατὰ φρόνησιν, νόθων δὲ τῶν κατὰ τὰ ἐγκύκλια προπαιδεύματα θεωρημάτων ("Porque también la virtud de la enseñanza en la que se afana Abraham, requiere más preceptos nobles para la inteligencia e ilegítimos para la enseñanza general").

§ 31. Jacob

Jacob representa al asceta, el que se esfuerza y se ejercita, ó ἀσκητής en *Sacrif.* 5 y 81, *Poster.* 59, *Plant.* 90, *Fug.* 4 etc. Es el practicante de la virtud, ó ἀρετῆς ἀσκητής en *Deter.* 45. Es el perfeccionado por el ejercicio, ó τελειωθείς ἐξ ἀσκήσεως en *Agr.* 42, y la mente ascética, ó ἀσκητῆς νοῦς, en *Leg.* III 18. En *Sobr.* 65 es "el atleta que se ejercita en la lucha contra las pasiones", ἀθλητῆς, ó τὴν πρὸς πάθη πάλην γεγυμνασμένος. En resumen, es el símbolo de la ascética, ἀσκητικῆς σύμβολον (*Abr.* 52), τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανῶν (*Mos.* I 76) y del esfuerzo que requiere la purificación del alma: πόνου καὶ προκοπῆς σύμβολον (*Sacrif.* 120). De esta manera aparece como τὸ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας νόμισμα (*Migr.* 39) y ἀκοῆς σύμβολον (*Confus.* 72).

Sobre un pasaje de las Escrituras se le ha calificado de "suplantador". En *Somn.* I 171 Jacob es 'el suplantador', πτερνιστής²⁴⁷. También aparece en *Mutat.* 81. No es sorprendente esta etimología, que ya aparece en los LXX, *Gen.* 27, 36, en que se conecta el nombre con la palabra 'suplantar', cuando Esaú dice: "No por nada se llama Jacob; ya me ha suplantado dos veces"

²⁴⁷ Grabbe, *op. cit.* p. 166.

(ἐπτέρνικεν γὰρ με). En este sentido lo encontramos como ὁ πτερινιστὴς τῶν παθῶν (*Leg.* II 89 y III 93) y ὁ τὰς ἔδρας τοῦ πάθους καὶ πτερινίζων (*Sacrif.* 42).

Es por tanto una manera positiva de juzgar a este personaje, cuyas característica más relevante es la búsqueda de la virtud y el esfuerzo en el aprendizaje de la misma.

§ 32. Isaac

Isaac es el último escalón en esa ascensión, puesto que de los tres patriarcas que forman la famosa tríada, él representa la culminación de la misma. Es la risa y la alegría: γέλως καὶ χαρά en *Leg.* I 82, III 218, *Plant.* 169, *Mutat.* 137; γέλως, γέλωτος δὲ ποιητὴς ὁ θεός, "la risa, y el creador de la risa es Dios" (*Deter.* 60). Esto mismo aparece también en *Deter.* 124, en que Isaac es ἔργον τοῦ ἀγενήτου, "obra del no-creado". En esta línea está también *Mutat.* 131: ὁ συνώνυμος τῆς ἀρίστης τῶν εὐπαθειῶν χαρᾶς, γέλως, ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ. Es también la raza de la felicidad: τὸ εὐδαιμον γένος (*Poster.* 134) y εὐδαιμονίας γένος (*Cher.* 7-8 y *Deter.* 60).

Como opuesto a Jacob, cuya sabiduría se debe al esfuerzo y al ejercicio, Isaac representa la sabiduría que se tiene por naturaleza. Por ello Isaac es τὸ αὐτομαθὲς γένος, ἡ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρά (*Congr.* 36, *Mutat.* 1), ἡ αὐτομαθὴς σοφία (*Deter.* 30), τῆς αὐτομαθοῦς σοφίας εἰκὼν ἐναργεστάτη, "el claro ejemplo de la sabiduría infusa" (*Deus* 4) ὁ αὐτομαθοῦς ἐπιστήμης ἀξιωθείς, "el que es digno de la ciencia infusa" (*Sacrif.* 6). Y también es la raza que se escucha a sí misma: αὐτήκοον καὶ αὐτομαθὲς γένος (*Ebr.* 60, *Confus.* 74, *Sobr.* 65), αὐτηκόω καὶ αὐτομαθεῖ τῇ φύσει ἐχρήσατο, "tuvo como guía una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas" (*Somn.* I 168). Y por tanto es símbolo de la perfección por naturaleza, φυσικῆς ἀρετῆς σύμβολον (*Abr.* 52), τῆς φυσικῆς σοφίας κανὼν (*Mos.* I 76), τελειότητος σύμβολον (*Mutat.* 12), en resumen, es ὁ ἄριστος (*Congr.* 175).

§ 33. El libro I de los ensueños. Hipótesis sobre su contenido

Hemos querido esperar a haber expuesto la clasificación completa de Filón y el contenido de los libros que nos han llegado de sus tratado *De Somniis* para volver sobre los ensueños de la primera clase, los enviados por Dios, y sobre el posible contenido del perdido libro primero.

No parece caber duda sobre el patriarca que fue figura central en este libro. Es por supuesto ó ἄριστος, el perfecto Isaac, que merece ver a Dios directamente. Ya hemos visto los aspectos que pueden haber sido tratados en esta explicación de los ensueños divinos y los más relevantes serán el éxtasis y la gracia de Dios.

Pero veamos a continuación cuales son los posibles textos bíblicos que sirven a Filón como base para su comentario.

§ 34. Sobre los pasajes bíblicos comentados por Filón. Un problema de lógica

Ya hemos visto en la primera parte de este trabajo la obra de Filón. Vamos a recordar tan sólo la Alegoría de la Ley, esa serie de tratados cuya base es un pasaje de las escrituras:

<i>Legum Allegoriae</i> I	Gen. 2:1-3, 5-14
“ “ II	Gen. 2:18-3:1
“ “ III	Gen. 3:8-19
<i>De Cherubim</i>	Gen. 3:24;4:1
<i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i>	Gen. 4:2-4
<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>	Gen. 4:8
<i>De posteritate Caini</i>	Gen. 4:16
<i>De gigantibus</i>	Gen. 6:1-4
<i>Quod Deus immutabilis sit</i>	Gen. 6:4-12
<i>De agricultura</i>	Gen. 9:20-21

<i>De plantatione</i>	Gen. 9:20
<i>De ebrietate</i>	Gen. 9:20-29
<i>De sobrietate</i>	Gen. 9:24-27
<i>De confusione linguarum</i>	Gen. 9:1-9
<i>De migratione Abrahami</i>	Gen. 12:1-3
<i>Quis rerum divinarum heres sit</i>	Gen. 15:2-18
<i>De congressu quaerendae eruditionis gratia</i>	Gen. 16:1-6
<i>De fuga et inventione</i>	Gen. 16:9, 11-12
<i>De mutatione nominum</i>	Gen. 17:1-5, 15-22
<i>De somniis I</i>	Gen. 27:12-15
“ II	Gen. 37:7-10

Después de una rápida ojeada, queda claro que el texto que le correspondería comentar al libro perdido se encuentra entre *Gen. 17* y *Gen. 27*. ¿Qué podría haber servido de base a Filón para ejemplificar esta clase de ensueños? Tenemos el sueño de Abimelec en *Gen. 20*, 3-7, que descartamos indudablemente, debido a que Abimelec no cumple los requisitos para ser digno de una visión de Dios. Está también la visión de Abraham de *Gen. 22*, que le ordena el sacrificio de Isaac. No nos parece que haya podido ser objeto de comentario en esta parte, porque Abraham ya aparece como figura representante, junto a Jacob de un estadio en el primer libro, que sería segundo si la obra se conservase completa. Por último tenemos la visión de Isaac en *Gen. 26*, que pasamos a comentar a continuación.

§ 35. Una visión de Isaac en el Génesis

Hemos llegado a la conclusión de que Isaac ha de ser el objeto de la visión onírica y que esta visión ha de encontrarse entre *Gen. 17* y *Gen. 27*. Solamente una visión se ajusta a las características requeridas, y se encuentra en *Gen. 26*, 2-5:

"Pues se le apareció Yahvé [a Isaac] y le dijo "No bajes a Egipto; sigue habitando en esta tierra, donde yo te diga; peregrina por ella, que yo estaré contigo y te bendeciré, pues a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a Abraham, tu padre, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y le daré todas estas tierras, y se gloriarán en tu descendencia todos los pueblos de la tierra, por haberme obedecido Abraham y haber guardado mi mandato, mis preceptos, mis ordenaciones y mis leyes". Habitó, pues, Isaac en Gerar.

Algunas partes de esta visión aparecen comentadas en otras obras de Filón. La primera oración: "No bajes a Egipto", está comentada superficialmente en *Deter.* 46 y *Migrat.* 29, en relación con la ἀπάθεια de Isaac: μὴ καταβῆς εἰς τὸ πάθος, Αἴγυπτον, "no bajes a la pasión, Egipto". A continuación explica en *Confus.* 81 el pasaje siguiente: κατοίκησον δ' ἐν τῇ γῇ ἣν ἄν σοι εἶπω ("quédate en la tierra en que yo te digo"):

τῇ ἀδείκτω καὶ ἄσωμάτῳ φρονήσει, καὶ παροίκει ἐν τῇ γῇ ταύτῃ, τῇ δεικνυμένῃ καὶ αἰσθητῇ οὐσίᾳ, πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι παροικεῖ μὲν ὁ σόφος ὡς ἐν ξένῃ σώματι αἰσθητῷ, κατοικεῖ δ' ὡς ἐν πατρίδι νοηταῖς ἀρεταῖς ("Quédate en la tierra que yo te digo, en la razón invisible e incorpórea, y habita temporalmente esta tierra, la materia visible y sensible, de manera que se haga evidente que el sabio habita en el cuerpo sensible como en una tierra extranjera y en las virtudes como en su propia patria")

Con respecto a "por haberme obedecido Abraham", en *Her.* 8-9 dice:

μέγιστον δ' ἐγκόμιον οἰκέτου μηδενὸς ὧν ἂν προστάξῃ ὁ δεσπότης ὀλιγωρεῖν, ἀόκνως δὲ καὶ φιλοπόνως ὑπὲρ δύναμιν πάντα σπουδάζειν αἰσίῳ γνώμῃ κατορθοῦν ("Es el mayor encomio para un servidor el no descuidar nada de lo que su señor le ordene y ocuparse de todo lo que es menester diligentemente y con amor al trabajo y lograr lo perseguido con éxito favorable.")

Comenta brevemente la ley a la que se refiere en el versículo 5 (*Migr.* 13):

νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος προσταττων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρὴ ("la ley que prescribe las cosas necesarias y prohíbe las que no son convenientes").

Y con respecto al último punto, *Gen.* 26, 6: "Isaac habitó en Gerar", no disponemos de comentario alguno, pero sí tenemos la etimología y simbología de este nombre en Filón. Gerar, Γέραρα, significa para Filón 'valla' (*Quaest. Gen.* IV 176: arm. *ccang*. Fram. gr. Γέραρα· φραγμός Petit 163²⁴⁸) y también 'la permanencia' *Quaest. Gen.* IV 195: arm. *pandaxtowtiwn*, versión latina *incolatus*. Es símbolo del cuerpo y el exterior, por una parte, y por otra del que pasa una temporada y cede a las cosas con las que convive o se aparta de ellas²⁴⁹. Si se ha interpretado el pasaje completo como que Dios ordena a Isaac abstenerse de estar en el cuerpo y las pasiones, no coincide muy bien en el contexto.

§ 36. Conclusión: los niveles de ascetismo en Filón y los tipos de ensueños

Diremos brevemente que las tres clases de ensueños en Filón tienen que ver con los niveles de pureza y ascetismo del alma del hombre. De esta manera se podría resumir de manera clara cómo resultan las correspondencias entre tipos de ensueños, patriarcas y nivel de pureza o virtud:

Patriarca	Tipo de vida o de alma	Tipo de ensueño	Pasaje del Génesis
Isaac	Contemplativa	Dios	26, 2-5
Abraham y Jacob	Ascética	Ángeles	28 y 31
José	Entregada a las pasiones	Alma (irracional)	37 y 40-41

²⁴⁸ *Quaestiones in Genesim et in Exodum, fragmenta graeca, Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 33, Paris, 1978.

²⁴⁹ Grabbe, *op. cit.* p. 146-7.

Estos tres patriarcas coinciden con los tres tipos de hombres (que tienen que ver con los tres tipos de almas, vid. supra § 15), de que Filón habla en *Gig.* 60:

οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγονόσιν

¿Y en qué se queda entonces la clasificación filoniana? Ya hemos visto que la descripción de la primera clase no tiene desgraciadamente el texto que tanto aclararía sobre la teoría filoniana sobre este tipo de ensueños. Sin embargo, hemos intentado rellenar esta laguna con el texto de la visión de Isaac.

¿Podemos pensar que a Filón le importaba poco si los ensueños eran tenidos durante la vigilia o bajo el sueño? Ya hemos dicho en el capítulo de los ensueños en Canaán e Israel que esto no debió ser de gran importancia. Lo que en realidad importa a Filón es la comunicación, el mensaje divino y cómo se recibe este mensaje, la pureza del alma del receptor y si acaso se preocupó del estado del soñador, fue el éxtasis el objeto de su pensamiento, y no el estado de vigilia o reposo. Hemos visto en el capítulo sobre ὕπνος en la parte de terminología que esto planteaba para Filón un problema. La paradoja de vigilia de los sentidos / sueño del alma etc. supone un tratamiento ambiguo y por tanto, que no da tanta importancia a este factor.

Con respecto a la segunda clase de ensueños, los ensueños de los ángeles, Filón no encuentra ninguna contradicción entre las creencias hebreas y las griegas. Ambas habían desarrollado una doctrina semejante sobre los ángeles, con semejantes funciones en el cosmos y características compatibles. La definición de la clase y los ensueños tratados en ella se corresponden, y encontramos una continuidad.

La tercera clase de ensueños es la que más problemas plantea. La definición es la siguiente, si nos es lícito recordarla:

Somn. II 1: "La tercera clase se constituye cuando el alma durante el sueño, moviéndose por sí misma y agitándose, entra en trance y, poseída de un poder

profético, predice el futuro".

También aparece en *Somn.* II 4: "Las visiones de la tercera clase, como son más oscuras, a causa de la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños. Consecuentemente, todos los ensueños de esta clase registrados por el legislador han sido interpretados por hombres expertos en dicha especialidad"

Que el alma pueda predecir el futuro se da de hecho en los ensueños de la Biblia del ciclo de José: los hermanos sí se postran a sus pies cuando llegan a Egipto, según él previó en los ensueños de las gavillas y las estrellas, de los servidores del Faraón uno vivió y el otro murió, según la interpretación de José, y los ensueños del Faraón, cuyo comentario filoniano hemos perdido casi en su totalidad (solamente los parágrafos § 215 - § 302 del libro segundo, cortado al final), se cumplen también según la interpretación de José, y Egipto sufre los predichos siete años de hambre y malas cosechas. El problema es que de ninguna manera consta en el comentario de Filón que de hecho se cumplan esos ensueños.

Lo que en realidad preocupa a Filón es demostrar que el alma sumergida en las pasiones, dedicada al cuerpo etc. no puede ver claro, lo cual confirman los sueños, con su mensaje enigmático. Así, por un lado Filón quita importancia al carácter premonitorio de los ensueños al no recogerlo en su comentario, y añade a la clasificación tripartita posidoniana el carácter enigmático de estos ensueños, que requieren interpretación.

Sin embargo, no podemos saber si esto estaba o no incluido en la clasificación posidoniana puesto que sólo nos ha quedado un fragmento de su doctrina sobre los ensueños, transmitida por Cicerón. Si tenemos en cuenta la de matices que ha añadido Filón a su clasificación con el comentario contenido en cada libro, desistimos del análisis de esas pocas líneas que nos ha conservado Cicerón. Es sin duda una labor en la que ninguna conclusión puede ser definitiva, puesto que el material es tan escaso.

Queremos por último recordar la clasificación de Calcidio, que,

según concluimos, era tetrapartita: la primera clase, el *visum*, el que surge de los restos de las experiencias del día, es el definido por Filón en *Somn.* II 163, cuando dice que el vicioso ve el sus sueños el vicio que le corrompe. La *admonitio* es el ensueño en que los ángeles aconsejan o prohíben y es semejante en ambos autores. El *spectaculum* es el ensueño en que aparece una potencia celeste: esto es ambiguo. Una potencia celeste puede bien ser un ángel, el Logos Divino. En la definición en el cap. 255, habla de la *propitia divinitas*. Esto coincide con los ensueños de Dios en Filón. Por último la *revelatio*, cuyo contenido son los acontecimientos futuros. Calcidio no dice nada con respecto a la forma, por lo tanto se podría comparar con la tercera clase filoniana, pero sólo en la definición, que el alma por sí misma entra en trance y ve el futuro. Pero esto no creemos que pueda llevar a pensar que Calcidio tomo la clasificación de Filón. No hay suficientes argumentos, a nuestro parecer, para identificar a Filón con la *Hebraica philosophia* de que habla Calcidio.

§ 37. ¿Era la finalidad de Filón exponer una teoría sobre los ensueños o más bien sobre la comunicación con Dios en tres niveles de conocimiento?

Lo que creemos que Filón quiere exponer es una teoría sobre los niveles de comunicación con Dios. Y esto justifica de momento la utilización del texto de la visión de Isaac, que no aparece en forma de visión onírica, o sea, tenida durante el sueño, sino sólo la visión que tiene el verdadero profeta durante la vigilia. De hecho, lo único que Filón comenta y recalca es el estado del alma, su nivel de perfección y en relación con ello la visión que le corresponde tener, la comunicación que merece en correspondencia a su esfuerzo y su naturaleza.

El marco que utiliza, la clasificación tripartita de Posidonio, es simplemente una excusa para exponer toda una teoría de la comunicación y la contemplación, que coincide perfectamente con el orden en el que el libro del *Génesis* presenta las visiones de los patriarcas. Lógicamente,

habría sido más práctico comenzar la exposición en dirección ascendente, es decir, empezando por lo más bajo, los ensueños del alma irracional, para pasar después a los del alma ascética y culminar en los ensueños y éxtasis del alma perfecta, la contemplación de Dios. Pero Filón se ajusta al discurso de las Escrituras y respeta el orden de las visiones.

CONCLUSIÓN

CONCLUSIÓN

Queremos recoger las conclusiones más importantes a las que hemos llegado a lo largo de nuestro trabajo, y que pueden resumirse en los siguientes puntos:

1) El tratado *De Somniis* de Filón de Alejandría contenía originalmente tres libros de los cuales se nos han conservado dos. Una referencia al libro primero perdido, dentro del libro segundo (hoy llamado primero) nos hace llegar a esta conclusión. Eusebio, cuando recogió la lista de los tratados de Filón de la Biblioteca de Cesarea, debió de equivocarse al asignar cinco libros a este tratado. Puede ser que los tres libros estuvieran repartidos en cinco volúmenes.

2) La clasificación de los ensueños aceptada por Filón es la tripartita, heredada probablemente de Posidonio de Apamea. Esta clasificación trata los ensueños enviados por Dios, en que, o bien aparece él mismo al soñador, bien los ángeles o bien es el alma la que sale de sí misma y prevé el futuro. Esta clasificación la adaptó Filón a sus necesidades, pues el objeto fundamental de su obra es el comentario del texto bíblico. Este problema está en relación con el expuesto más arriba, de la transmisión manuscrita. Algunos autores han querido creer a Eusebio y suponen dos tipos más de ensueños a los que Filón dedica estos dos libros de más que le atribuye Eusebio. Otros piensan en dos libros introductorios sobre cuestiones generales concernientes a los ensueños. Nosotros nos resistimos a dar crédito a Eusebio, pues ninguna de las dos opciones para explicar el contenido de estos dos libros nos parece acertada. Creemos en un tratado tripartito, como lo es la clasificación.

3) Nos queda, pues, explicar el contenido del libro primero, perdido. Al analizar el contenido de los dos libros conservados, hemos observado que Filón pone los dos tipos de ensueños en relación con dos niveles de pureza del alma: los ensueños de Jacob, o sea, los de los ángeles, los ve el alma practicante, el alma que ya ha renunciado al cuerpo pero aún no ha alcanzado la perfección y pureza requeridas para la contemplación del que Es. Los ensueños del tercer tipo, los del alma, están puestos en relación con la historia de José. El alma que ve estos ensueños es la parte irracional, entregada a los placeres y las pasiones. Sólo nos falta por ver el último escalón, es decir, el de la perfección, representado en este caso por Isaac, el perfecto. El texto del *Génesis* que queda sin comentar entre el *De mutatione nominis* y el *De Somniis*, comprende los capítulos 17 a 27, donde precisamente se encuentra una visión, no somnial sin embargo, de Isaac. Descartamos sin dudarlos los ensueños de Abimelec y Labán, cuyas almas imperfectas no podrían tener ensueños sino de la tercera clase.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones del texto de Filón:

- R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX & C. MONDÉSERT, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par --, Paris, 1960-6: tome 19, *De Somniis*, introduction, traduction et notes par Pierre Savinel, Paris, 1962.
- L. COHN, P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Berlin, 1886.
- L. COHN, I. HEINEMANN, M. ADLER, W. THEILER, *Philo von Alexandria, Die Werke in Deutscher Übersetzung*, VII Bd., Berlin, 1962.
- F. H. COLSON - G. H. WHITAKER, *Philo with an English translation*, London, 1963.
- M. ADLER, *Studien zu Philon von Alexandria*, Breslau, 1929.
- B. ALBREKTSON, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and Israel*, Lund, 1967.
- P. J. ALEXANDER, "A neglected palimpsest of Philo Iudaeus: preliminary remarks editorum in usum", *Studia Codicologica*, hrsg. Kurt Treu, Berlin, 1977, pp. 1-14.
- L. ALFONSI, "Sul περὶ Θεοῦ del P. 17027 di Berlino" *Aegyptus*, XXIII (1943), fasc. 1-2, p. 262-269.
- J. ARCADE, "Les images des jeux et de l'entraînement des athlètes chez Philon d'Alexandrie" en *Centre Jean Palerme: Mémoires 1*, Saint Étienne 1978, p. 67-81.
- R. ARNALDEZ, "L'influence de la traduction des Septante sur le commentaire de Philon" en R. Kuntzmann & J. Schlosser (eds.)

- Études sur le judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg (1983), Lectio Divina 119, Paris, 1984, pp. 251-266.*
- "La Bible de Philon d'Alexandrie" en C. Mondésert (ed.), *Le monde grec et la Bible*, Paris, 1984, pp. 35-54.
- I. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1905.
- ARTEMIDORUS, *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, ed. R. A. Pack Leipzig, 1963.
- Artemidoro. *La Interpretación de los sueños*, trad. e introd. por E. Ruiz García, Madrid, 1989.
- R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, 1970.
- J.M. BASSLER, "Philo on Joseph", *JSJ*, XVI, 2, 1985, pp. 240-255.
- H. BAUMGARTNER, "Vitam brevem esse, longam artem. Das Poömium der Schrift Senecas *De brevitae vitae*", *Gymn.* 77 (1970), pp. 299-323.
- C.A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968.
- B. BELLETTI, "La concezione dell'estasi in Filone di Alessandria", *Aevum* 57 (1983), pp. 72-89.
- "La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria", *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 74 (1982), pp. 419-440.
- H. D. BETZ, "The Delphic Maxim γνῶθι σαυτόν in Hermetic interpretation", *Harvard Theological Studies* 63 (1970), pp. 465-484, esp. 477-482.
- E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, London, 1988.
- G. BJÖRK, "Ὅραρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens", *Eranos* 44, (1946), pp. 306-314.
- C. BLUM, *Studies on the Dream Book of Artemidorus*, Uppsala, 1936.
- H. BONNET, "Traum" en *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, pp. 835-838.
- *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1925.
- A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, New

- York, 1975.
- W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums in späthellenistischem Zeitalter* 3, verbess. Aufl. hrsgb von Hugo Gressmann Tübingen 1926.
- P. BOYANCÉ, "Études Philoniennes", en *Revue d'Études grecques*, 76 (1963), p. 64-110.
- A. BRAVO, "La interpretación de los sueños en Bizancio", *Erytheia* 5, (1984), pp. 63-82.
- "La interpretación de los sueños. Onirocrítica griega y análisis freudiano" en *Tradición clásica y siglo XX*, Madrid (1986), pp. 125-139.
- J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, IV, 1906, § 922-923.
- E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1902, 1925².
- H. BRUGSCH, *Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot*, Leipzig, 1891.
- B. BÜCHSENSCHÜTZ, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, Berlin, 1868.
- E. W. BUDGE, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, New York, 1978.
- F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
- M. F. BURNYEAT, "The Material and Sources of Plato's dreams", *Phronesis* 15 (1970), pp. 101-122.
- G. CAMBIANO & L. REPICI, "Aristotele e i sogni" en G. Guidorizzi (ed.) *Il sogno in Grecia*, Roma/Bari, 1988, pp. 121-135.
- A. CAMERON, "The date and Identity of Macrobius", *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. 25-38.
- R. CANTALAMESSA, "Origene e Filone: a proposito di C. Celsum IV, 19", *Aevum* 48 (1974), p. 132-3.
- A. CAQUOT, "Les Songes et leur interprétation selon Canaan et Israel", *Les Songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Paris (1959), pp. 101-124.
- U. CASSUTO, "Artapanos", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 405-406.
- S. CAVALLETTI, "Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo", *Studi e*

- materiali di storia delle religioni* 29 (1958), pp. 77-91.
- "Qualque notizia sulla mantica giudaica", *ibid.* pp. 183-214.
- J. CAZEAUX, *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*, *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums* XV, Leiden, 1983.
- H. CHADWICK, "Philo and the Beginnings of Christian Thought", en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, pp. 133-192.
- CHALCIDIUS, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink, London, 1962.
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.
- W. von CHRIST'S & W. SCHMIDT, *Geschichte der griechischen Literatur*, München, 1959.
- CICERO, *Cicerón. Sobre la República*, traducción e introducción por A. D'Ors, Madrid, 1991.
- *Cicerón. Sueño de Escipión*, ed. A. Magariños, Madrid, 1950.
- J. E. CIRLOT, *Diccionario de Símbolos*, Madrid, 1994.
- R. E. CLEMENTS (ed.), *The World of Ancient Israel*, Cambridge/New York, 1989.
- F. H. COLSON, "Philo on Education", *JThS* 18 (1917), pp. 151-162.
- F. C. CONYBEARE, *Philo about the Contemplative Life*, Oxford, 1895.
- D. CORNO, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano, 1969.
- "Dreams and their interpretation in Ancient Greece", *BCS*, 29, (1982).
- P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1948.
- "La posterité chrétienne du songe de Scipion", *REL* 36 (1958), pp. 205-234.
- "Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-

- prison (phédon 626; Cratyle 400c)", *REL* 43 (1965), pp. 406-443.
- "Le corps tombeau (Platon, Gorgias 493a-Cratyle 400c, Phèdre 250c)", *REA* 68 (1966), pp. 101-122.
- F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
- I. DAMBSKA, "Le problème des songes dans la philosophie des anciens grecs", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* I (1961), pp. 11-24.
- J. DANIELLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, (trad. esp.), Madrid, 1962.
- *Origène*, Paris, 1948.
- A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.
- A. DEISSMANN, *Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, Heidelberg, 1905, pp. 86-93.
- J. DELORME, "À propos du songe de Jacob" en *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Toulouse, 1961, pp. 47-54.
- G. DEVOTO, *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962.
- H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1965.
- & W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934.
- J. DILLON, "Ganymedes as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo", *CQ* 31 (1981), pp. 183-85.
- J. F. DOBSON, "Herophilus of Alexandria", *Proc. Royal Soc. of Medic.* 18, (1924-25), pp. 19-32.
- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- "Supernormal Phaenomena in Classical Antiquity" in *The ancient concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief*, Oxford, 1973.
- J. DRUMMOND, *Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, London, 1888, 2 vols.
- P. DUBOIS, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, Chicago/Londres, 1988.

- J. DUHR, "Ange", *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1932, vol. I, col. 597.
- L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des Neutestamentlichen Logosbegriffes* (MVAG 42: 1), Leipzig, 1938, pp. 2 ss.
- L. EDELSTEIN, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge, 1966.
- E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, 1953. (BZAW, 73, 1953).
- M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, 1978.
- A. ERMAN, *La religion des Égyptiens*, Paris, 1937.
- T. FAHD, "Les songes et leur interprétation selon l'Islam", in *Les Songes et leur interprétation, Sources Orientales*, 2, Paris, 1959, pp. 127-158.
- "The Dream in Medieval Islamic Society" in G. E. von Grunebaum & R. Caillois, *The Dream and Human Societies*, Berkeley/Los Angeles, 1966, pp. 351-363.
- M. FATTORI, "Sogni e Temperamenti", *I sogni nel Medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 87-109.
- L. H. FELDMAN, *Scholarship on Philo and Josephus 1937-62*, New York, 1964.
- "The Orthodoxy of the Jews in the Hellenistic Egypt", *Jewish Social Studies* 20 (1960), pp. 215-237.
- J. FLAMANT, *Macrobie et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, Leiden, 1977.
- FOCKE, *Die Entstehung der Weisheit Salomonis*, Göttingen, 1913.
- G. FOUCART, "Dreams" and "Sleep" in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, Edinburgh, 1912.
- P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. Oxford, 1972.
- J. G. FRAZER, *Folk-lore in the Old Testament. Studies in comparative religion legend and law*, vols. I-III, London, 1918.
- P. FRISCH, *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim, 1968.
- H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954-72.

- "Zur griechische Wortkunde 16. ὑπαρ", *Eranos* 48 (1950).
- L. FRÜCHTEL, "Zum Oxyrhynchos Papyrus des Philons", *Philologische Wochenschrift* LVIII (1938), col. 1437-1439.
- U. FRÜCHTEL, *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden, 1968.
- T. H. GASTER, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A Comparative Study with Chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament*, New York, 1969.
- J. GEFFCKEN, "Allegory, Allegorical Interpretation", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. I, pp. 327-331.
- M. GELZER, "Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung", *Iuvenes dum sumus*, Basilea, 1907.
- L. GIL, "Sobre el estilo del libro segundo de los Macabeos", *Emerita*, 26 (1958) pp. 11-32.
- "Ensueño y responsabilidad moral en el pensamiento antiguo", *Revista de Occidente*, Año 1, 2ª época (1963), nº. 5 y 6.
- "La diagnosis onírica en el *Corpus Hippocraticum*", *Actas del VI Congreso de Medicina Neohipocrática*, Madrid-Ávila, 1965. pp. 543-548.
- "*Procul recedant somnia*: los ensueños eróticos en la antigüedad pagana y cristiana", *Symbolae Mitxelena*, Vitoria, 1985.
- L. GINZBERG, "Artapanus", *The Jewish Encyclopaedia* 2, 1902, p. 145.
- E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929.
- *By Light Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven & London, 1935.
- "Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon", *RHR* 53 (1906).
- "Philo and Public life", *Journal of Egyptian Archeology* XII (1926), pp. 77-79.
- "Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis",

- Harvard Theological Review* 27 (1933), pp. 109-25.
- & H. L. GOODHART, "A General Bibliography of Philo Iudaeus" in *The Politics of Philo Iudaeus*, Georg Olms, Hildesheim, 1967.
- L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation, The Hebrew Names in Philo*, Atlanta, 1988.
- T. GREGORY, "I sogni e gli astri", *I sogni nel medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 111-148.
- O. GREITHER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (BZAW 64), Giessen, 1934, pp. 139 ss.
- G. GUIDORIZZI, "L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: Oralità e scrittura", *I sogni nel medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 149-170.
- (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma, 1988.
- H. GUNKEL, "Die Komposition der Joseph Geschichten", *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922), pp. 55-71.
- "Die Urgeschichte und die Patriarchen", *SAT I* 1, Göttingen 1921.
- J. GUTMANN, "Aristeasbrief", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 316-320.
- R. G. HAMERTON-KELLY, "Sources and traditions in Philo Iudaeus" *SP* 1 (1972), p. 3-26.
- A. HANSON, "Philo's Etymologies" *JThS NS* 18 (1967), pp. 128-139.
- M. HAREN, *Medieval Thought. The Western Intellectual tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, London, 1985 (1992).
- J. R. HARRIS, *Fragments of Philo Iudaeus*, Cambridge, 1886.
- H. A. HARRIS, *Greek Athletics and the Jews*, Trivium Special Publications 3, Cardiff, 1976.
- P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit en Alttestamentliche Abhandlungen I* 4, Münster, 1908.
- J. HELLER, "Aristobul", *Encyclopaedia Judaica* 3, 1929, col. 321-324.
- M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, London, 1974.

-- *Jews, Greeks and Barbarians*, London, 1980.

- I. HENNINGER, "Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres". *Biblica* 34 (1953), pp. 344-353.
- HIERONYMI, S. *Hieronymi Presbyteri Liber interpretationis hebraicorum nominum*, 1887, repr. CCL 72, Turnholt, Brepol, 1959, pp. 57-161.
- H. Th. HOBERG, *Die Genesis: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch* 1, Freiburg, 1908.
- H. Th. HOPFNER, "Traumdeutung", *RE*. XII, cols. 2233-2245
- J. HUNDT, *Der Traumglaube bei Homer*, Greifswald, 1934.
- J. M. A. JANSSEN, "Egyptological remarks on the story of Joseph in Genesis", *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 14 (1955-56), pp. 63-72.
- JACOBY, "Eupolemos 11°", *RE* 6, col. 1227-1229.
- W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard, 1961.
- E. O. JAMES, *Historia de las religiones*, Madrid, 1975.
- R. JOLY, "Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse", *Byzantion* 36 (1966), pp. 139-140.
- H. JONAS, *The Gnosis Religion*, London, 1992.
- J. C. JOOSEN & J. H. WASZINK, "Allegorese", *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950, vol 1, col. 283-293.
- JUAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, en *Joannis Saresbensis opera omnia* contulit J. A. Giles, vol. III, Oxford, 1848.
- J. G. KAHN, "Did Philo know Hebrew? The Testimony of the Etymologies", *Tarbiz* 34, 4 (july 1965).
- "Connais-toi même à la manière de Philon", *Rev. Hist. Phil. Religieuses* LIII (1973), pp. 293-307.
- H. J. KAMPHAUSEN, *Traum und Vision in der Lateinische Poesie der Karolingerzeit*, (*Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, Bd. 4), Frankfurt a. M., 1975.
- H. A. A. KENNEDY, *Philo's Contribution to Religion*, London, 1919.
- A. H. M. KESSELS, "Ancient Systems of Dream Classification", *Mnemosyne* S IV 22 (1969), pp. 389-424.

- reseña a C. A. Behr, *Aelius Aristides and The Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, en *Mnemosyne* 24 (1971), pp. 102-104.
- reseña a D. del Corno, *Graecorum de re Onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano, 1969, en *Mnemosyne* 25 (1972), pp. 202-205.
- *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht, 1978.
- B. KILBORNE, "On Classifying Dreams", *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, edited by B. Tedlock, Cambridge, 1987, pp. 171-193.
- C. KLAUS REGGIANI, "Aristobulo e l'esegesi allegorica dell'Antico Testamento nell'ambito del giudaismo ellenistico", *Riv. Filos. Istruz. Classica* 101 (1973), pp. 162-185.
- L. KÖHLER & W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden, 1990.
- S. KRAUSS, "Eupolemus", *The Jewish Encyclopaedia* 5, 1903, p. 269.
- S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, 1992.
- P. de LACY, "Stoic Views of Poetry" *American Journal of Philology* 69 (1948), pp. 241-71.
- P. LAGARDE, *Onomastica Sacra*, Gottingen, 1870.
- J. LAGRANGE, "Les mythes phéniciens. Philon de Byblos", *Études sur les religions sémitiques*, en *Études bibliques*, Paris (1903), pp. 351-395.
- *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.
- R. LAMBERTON, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles, 1986.
- W. LAMEERE, "Sur un passage de Philon d'Alexandrie", *Mnemosyne* IV 4 (1951), pp. 73-80.
- "Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote", *L'Antiquité Classique* XVIII (1949), pp. 279-324, esp. 317-324.
- LARA PEINADO, ver LIBRO DE...
- T. LARSEN, *Papyri Graecae Haunienses*, Köpenhamn, 1942.

- H.J. LAWLOR, *Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius Bishop of Caesarea*, Oxford, 1912.
- S. LÉGASSE, "Songes-Rêves", *Dictionnaire de Spiritualité* 14, Paris, 1988-90.
- M. LEIBOVICI, "Les Songes et leur interprétation à Babylone", *Les Songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Paris (1959), pp. 65-85.
- J. LEIPOLDT & W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* I, trad. L. Gil, Madrid, 1973.
- J. LE GOFF, "Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)", *I sogni nel medioevo*, a cura di Tullio Gregory, Roma, 1983, pp. 171-218.
- LIBRO DE LOS MUERTOS, estudio prel. traducción y notas de F. Lara Peinado, Madrid, 1989.
- J. LIEU, J. NORTH & T. RAJAK, (eds.), *The Jews among pagans and christians in the Roman Empire*, London, 1992.
- J. S. LINCOLN, *The Dream in Primitive Cultures*, London, 1935.
- H. LINKE, "Über Macrobius Kommentar zu Cicero Somnium Scipionis", *Philologus*, Abhandl. Martin Hertz zum 70 Geburtst. dargebracht, Berlin, 1880.
- A. A. LONG, "Stoic Readings of Homer", *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, edited by Robert Lamberton and John J. Keaney, Princeton, Nueva Jersey, 1992, pp. 41-66.
- P. E. LUCIUS, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese: Eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa*, Strassburg, 1879 (1880).
- MACROBIUS, *Macrobiani Ambrosii Theodosii Opera quae supersunt*, I, ed. L. v. Jan, Quedlinburgi et Lipsiae, 1848.
- *Macrobius*, vol. II, ed. J. Willis, Leipzig, 1963.
- *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis*, edition and trans. by M. Regali, Libro I, Pisa, 1983.
- *Macrobius' Commentary on the dream of Scipio*, trans. by

- W. H. Stahl, New York, 1952.
- A. MADDALENA, *Filone Alessandrino*, Milano, 1970, p. 142.
- J. MANSFELD, "Two Heraclitea in Philo Iudaeus" en L. Rossetti, *Atti del Symposium Heracliteum*, tomo I, Roma, 1983, p. 63-4.
- C. MARELLI, "Il sogno tra biologia e medicina in Grecia antica", *BIFG*. Roma (1981), pp. 122-137.
- L. MASSEBIEAU (& E. BRÈHIER), "Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon" *RHR* 53 (1906), pp. 25-64, 164-85, 267-89.
 -- "Le Classement des Oeuvres de Philon", *Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, Paris, 1889, pp. 1-91.
- ΜΕΓΑ ΛΕΞΙΚΟΝ ΟΛΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ, Π. Δημητράκος, Atenas, 1964.
- A. MEILLET, "Le nom du 'songe' et la question du genre grammatical", *R.E.G.* 33, (1920).
- J. MELNICK, "On the Philonic Concept of the Whole Man", *JSJ* 11, 1 (1980), pp. 1-32.
- J. MÉNARD, *La gnose de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1987.
- A. MENDELSON, "A reappraisal of Wolfson's Method" *SPh* 3 (1974-75), pp. 11-26.
- J. MILLER, "Dreams and Prophetic Visions", *Biblica*, 71, fasc. 3 (1990), pp. 401-404.
- J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.
- K. MRAS, *Macrobius Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.*, SPAW Phil. Hist. Klasse, 1933, p. 232-288.
- A. V. NAZZARO, *Recenti Studi Filoniani (1963-70)*, Napoli, 1973.
 -- "Il problema cronologico della nascita di Filone Alessandrino" *RAAN* 38 (1963), pp. 129-138.
 -- "Il γνῶσι σαυτὸν nell'epistemologia filoniana", *Ann. Fac. Lett. Fil. Univ. Napoli* 12 (1969-70), pp. 49-86.
- V. NIKIPROWETZKY, "L'exégèse de Philon d'Alexandrie" *Revue*

- d'histoire et de philosophie religieuses*, LIII (1973), pp. 309-329.
- "Rébecca, vertu de constance et constance de vertu chez Philon d'Alexandrie", *Semitica* 26 (1976), pp. 109-136.
- *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, 1977, pp. 53-54.
- "L'exégèse de Philon d'Alexandrie dans le *De Gigantibus* et le *Quod Deus sit immutabilis*", *Two Treatises of Philo of Alexandria: a Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis*, edited by D. Winston & J. Dillon, Brown Judaic Studies 25, Chico California, 1983, pp. 5-75.
- & D. GOODING, "Philo's Bible in the *De Gigantibus* and the *Quod Deus sit immutabilis*", *ibid.*, pp. 89-125.
- L. NOACK, "Der Jude Philon von Alexandrien und seine Weltansicht" *Psyche* II (1851), p. 4-7.
- A. D. NOCK, "Religious symbols and symbolism II", *Gnomon* 29 (1957), pp. 524-533.
- A. M. di NOLA, "Angeli e angelologia", *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, 1970, vol. 1, col. 346-358.
- S. OBERHELMAN, "A survey of Dreams in Ancient Greece", *Classical Bulletin* 55 (1979) pp. 36-40.
- G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, Madrid, 1981.
- R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1951 (rep. 1991), pp. 236-243.
- A. L. OPPENHEIM, "The interpretation of dreams in the Ancient Near East", *Transactions of the American Philosophical Society* 46, part 2 (1956), pp. 179-353.
- R. OTTO, *Das Heilige*, span. trad. esp.: *Lo santo*, Madrid, 1980.
- J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

- R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968.
- M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959.
- "Philon von Alexandria", *Kleine Schriften*, Hildesheim, 1965, pp. 305-383.
- POSIDONIUS, *The Fragments*, ed. L. Edelstein & I. G. Kidd, Cambridge, 1972, rep. 1989.
- *Poseidonios: Die fragmente*, ed. W. Teiler, Berlin / New York, 1982.
- J. F. PRIEST, "Myth and Dream in Hebrew Scripture" en *Myths Dreams and Religion*, ed. J. Campbell, Dallas, 1970, 1988.
- J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, Philadelphia, 1956, pp. 394, 396.
- O. PROCKSCH, *Die Genesis*, KAT 1, Leipzig, 1913.
- H. C. PUECH, "ΜΟΡΜΟΤΟΣ. À propos de Lycophon, de Rab et de Philon d'Alexandrie", *REG* 46 (1933), p. 330.
- M. PULVER, "Das Erlebnis des Pneuma bei Philon", *Eranos Jb.* XIII (1945), pp. 111-132.
- R. RADICE & D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937-1986*, Leiden, New York, Köpenhamn, Köln, 1988.
- J. REINHARDT, *Poseidonios von Apamea*, München, 1962.
- R. REITZENSTEIN, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926.
- A. RESCH, *Der Traum in Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im Alten Testament*, Freiburg, 1964.
- W. RICHTER, "Traum und Traumdeutung im AT", *Biblische Zeitschrift*, (N. F.) 7 (1963), pp. 202-220.
- J. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- L.F. ROLLAND, "La porte d'ivoire (Virgile, *Éneide*, VI, 898)", *REL*, 35 (1957), pp. 204-223.

- H. J. ROSE, "Central Africa and Artemidorus", *Man* (1929), p. 211.
- D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986.
- "The Structure of Philo's Allegorical Treatises", *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 209-256.
- "Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatises", *ibidem* 41 (1987), pp. 105-138.
- "God and Man in Philo of Alexandria", *JThS* 39 (1988), pp. 48-75.
- SAGRADA BIBLIA, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, B.A.C. Madrid, 1966.
- T. H. SANDBACH, *The Stoics*, London, 1975.
- S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism*, Cincinnati, 1956.
- "Philo's Knowledge of Hebrew: the present state of the problem" *SP* 5 (1978), pp. 107-112.
- *Philo of Alexandria. An Introduction*, New York & London, 1979.
- S. SAUNERON, "Les Songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", *Les Songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Paris (1959), pp. 19-61.
- H. SCHAEFER, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, III, 1905, pp. 61-62.
- M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des Mittelalters*, Münster, 1916.
- P. H. SCHRIJVERS, "La classification des rêves selon Hérophile", *Mnemosyne* 30 (1977), pp. 13-27.
- H. SCHÜLTZ, "Die alexandrinische Religionsgeschichte", *Protestantische Monatsblätter* 24 (1864), p. 241.
- E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols, Leipzig, 1909.
- E. SCHWARTZ, *Aporien im vierten Evangelium*, Göttingen, 1908.
- J. SCHWARZ, "Note sur la famille de Philon d'Alexandrie" *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1953, pp. 591-620.

- W. SCHWARZ, "A Study in pre-Christian symbolism: Philo, *De Somniis* I 216-218 and Plutarch, *De Iside et osiride* 4 and 77" *BICS* 20 (1973), pp. 104-117.
- C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875.
- *Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter*, Magdeburg, 1863.
- J. N. SIMCHIONI, "Eupolemos" *Encyclopaedia Judaica* 6, 1930, col. 836-837.
- G. SISSA, "Philosophies du genre. Platon, Aristote et la difference des sexes", en G. Duby & M. Perrot, *Histoire des Femmes*, Paris, 1990, vol. I, pp. 65-99.
- W.R. SMITH, *The Religion of the Semites*, Cambridge, 1889.
- A.R. SODANO, "Porfirio commentatore di Platone", *Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt XII*, Genève, 1965, pp. 195-228.
- SONGES, *Les -- et leur interprétation, Sources Orientales*, 2, Paris, 1959.
- M. SPANNENT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957.
- A. C. SPEARING, *Medieval Dream Poetry*, Cambridge, 1976.
- K. STAHLSCHMIDT, "Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien" *Aegyptus* XXII(1942), fasc. 3-4, p. 161-176.
- E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, BZAW 51, Giessen, 1929.
- P. STEINMETZ, "Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa", *Rheinisches Museum* 129 (1986), pp. 18-30.
- A. STÖCKL, *Die Spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte I*, Würzburg, 1858, p. 542.
- E. SUÁREZ DE LA TORRE, "Sueño y fenomenología onírica en Aristóteles", *Cuadernos de Filología Clásica U.C.M.* 5 (1973).
- Σύντομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη. Επιλογή ενοτήτων από την βίβλο της Ιερουσαλήμ, μετάφραση: Δημήτρης Κοϊμάκης*, Salónica, 1991.
- B. W. SWITALSKI, *Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus*, Münster, 1902.

- L. TARÁN, *Academica: Plato, Philip of Opus and the pseudo-platonic Epinomis*, Philadelphia, 1975.
- J. TATE, "The Beginnings of Greek Allegory", *CR* 41 (1927), pp. 214-215.
 -- "Cornutus and the Poets", *CQ* 23 (1929), pp. 41-45.
 -- "Plato and Allegorical Interpretation [1]", *CQ* 23 (1929), pp. 142-154.
 -- "Plato and Allegorical Interpretation [2]", *CQ* 24 (1930), pp. 1-10.
 -- "On the History of Allegorism", *CQ* 28 (1934), pp. 109-112.
- V. TCHERICOVER, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, Philadelphia 1959.
 -- *Ha-Yehudim Be-Mitzraim Bi-Tequfa Ha-Hellenistit-Romit Le-Or Ha-Papyrologia*, 1945.
 -- *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols. Cambridge/Mass. 1957-1964.
- TERTULLIANUS, Q.S.F. *Tertulliani De Anima*, edited with introduction and commentary by J. H. Waszink, Amsterdam, 1947.
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, hrg. G. Kittel, Stuttgart, 1966.
- L. THORNDIKE, "Ancient and Medieval Dream-Books" y "John of Salisbury" in *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923.
- D. TUZIN, "The Breath from the Ghost. Dreams and the Fear of the Dead", *Ethos* 3 (1975), pp. 555-578.
- E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, London, 1891 (= *The Origins of Culture & Religion in Primitive Culture*, London, 1970).
- E. VACHEROT, *Historie critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1842.
- E. VANDERLINDEN, "Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie", *Mélanges de Science Religieuse*, p. IV (1944), pp. 285-304.
- J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Le Caire, 1936.

- R. G. A. VAN LIESHOUT, *Greeks on Dreams*, Utrecht, 1980.
- "A Dream on a ΚΑΙΡΟΣ of History. An Analysis of Herodotos Hist. VII 12-19. 47", *Mnemosyne* 23 (1970), pp. 225-249.
- P. R. DE VAUX (ed.), *La Bible de Jerusalem*, Paris, 1961, ad Ex. 1, 11.
- E. VEGLERIS, "Platon et le rêve de la nuit", *Ktema* 7 (1982), pp. 63-65.
- M. A. VINAGRE LOBO, "Etapas de la literatura onirocrítica según Artemidoro", *Habis* 22 (1991).
- M. VIEYRA, "Les Songes et leur interprétation chez les Hittites", *Les Songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2, Paris (1959), pp. 89-68.
- J.H. WASZINK, "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosyne* III 9 (1941), pp. 65-85.
- "Porphyrios und Numenios", *Porphyre, Entretiens de la Fondation Hardt* XII, Gêneve, 1965, pp. 35-83.
- M. WEBER, *Ancient Judaism*, New York, 1952 (1967).
- M. WELLMANN, "Über Träume", *Arch. f. Gesch. d. Medizin* 16, 1924, p. 72.
- P. WENDLAND, "Eine doxographische Quelle Philons" *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1897, p. 1074.
- "Aristeas", *The Jewish Encyclopaedia*, 2, 1902, pp. 92-94.
- "Aristobulus of Paneas", *The Jewish Encyclopaedia* 2, 1902, pp. 97-98.
- P. WESSNER, "Macrobius", in *RE*, 14, I, 1928, col. 170-182.
- J. WHITMAN, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge, Mass. 1987.
- H. WIJSENBEEK-WIJLER, *Aristotles' concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam, 1978.
- R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World: Philo*, Cambridge, 1989.
- H. WINCKLER, *Sammlung von Keilschrifttexten*, K. 3040: rev. 10ff., Leipzig, 1895.
- D. WINSTON, "Philo's Ethical Theory", *ANRW* II 21. 1 (1984), pp. 372-416.

- M.E. WITTMER-BUTSCH, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter* (*Medium Aevum Quotidianum*, Sonderband, 1), Kermes, 1990.
- H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1947, 1962.
– *Religious Philosophy. A Group of Essays*, Cambridge, Mass. 1961.
- G. ZAMPAGLIONE, *L'idea della pace nel mondo antico*, Torino, 1967.

ABRIR TOMO II





ABRIR TOMO I

EL *DE SOMNIIS* DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Memoria presentada para la obtención del
grado de doctor por Sofía Torallas Tovar,
dirigida por D. Luis Gil Fernández,
Profesor Emérito de Filología Griega

Madrid, Junio 1995

Tomo Segundo
De Somniis

Texto, Traducción y Notas

Advertencia previa

Para que el lector pueda compulsar con el original en todo momento nuestra traducción, hemos optado por presentar el texto griego de la edición más asequible (la francesa de Pierre Savinel) confrontado a doble página. Al pie del texto español se hace constar la procedencia de las lecciones elegidas cuando difieran del criterio de dicho editor. Para el gobierno del lector se exponen a continuación todos los pasajes en que hay divergencias en el texto adoptado. Para el problema de la transmisión textual remitimos al capítulo 3 del primer tomo.

Aparato crítico

Savinel	Nosotros
Libro I	
[8] ἑατέρῃ	θήρῃ (Wendland)
[20] ἀντιπεριστάμενους	ἀντιπεριστάμενος (Wendland mss)
[75] παραδείγματος	παραδείγματος . παραδείματος . (Colson)
[129] χειροδοτεῖ	χειροδοτεῖ (mss)
[137] περιγείων	στοιχείων (Cohn)
[156] χρωμένῃ	χρωμένων (Wendland)
[186] ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας (mss)	ἐν τῷ . αἰσθητῷ . χαραχθέντι κατὰ τὰς θείας χάριτας (Wendland)
[203] τοῦτομα	τὸν εὐρόντα (Mangey)

Libro II

[6] Laguna	después de κύκλου suplimos ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ λέγει γὰρ (Wendland)
[12] Laguna	αἱ σπουδαί, ἀλλὰ πολέμοισιν ἀλλήλους (Colson)
[52] Laguna	τῷ δὲ θέρει ἀτασάχουσα (Hoeschel)
[57]	<κεκοσμημένοι> suple Wendland tras ἐνέλατα καὶ.
[65] ἀσκηταὶ τὸ	ἀσκηταὶ <τὸν> τὸ (Adler)
[65] εἶτα	εἶτα καὶ (Adler)
[69] Laguna	ὑφ' ἡγείται τῇ. (Colson)
[77] ἑαυτοῖς	ἑαυτούς (Wendland)
[161] ἡττημένος δέ	ἡττημένος δέ ὕπνου (Wendland)
[162] Laguna	γειτητικόν (Mangey)
[189] οὔτε αἰθρώπος	οὔτε οὐν θεὸς οὔτε αἰθρώπος (Wendland)
[216] ἐν τῷ ἄχει	ἐν τῷ ὄχθῳ (Adler)
[231] ἀλλὰ λειτουργὸς θεοῦ	τί ἄλλο ἢ λειτουργὸς θεοῦ (Wendland)
[240] οὗτος	οὕτως (Wendland)
[240] εἰκάζεται ποταμῷ	εἰκάζεται λόγος ὁ ποταμῷ (Mangey)
[245] ὥς εἶπέ τις	ὥς ἂν εἴποι τις (Mangey)
[247] Laguna	λαμπρῶς (Colson)
[282] Laguna	ἄσκιον φῶς (Wendland)
[282] Laguna	ρύκτα πεσεῖν (Cohn).
[287] ὀχλοκρατίας	ὀχλοκρατίας τῆς αἰτίας κακῶν μεγίστων (Wendland)

FILÓN DE ALEJANDRÍA

DE SOMNIIS

SOBRE EL HECHO DE SER ENVIADOS POR DIOS LOS
ENSUEÑOS

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΟΠΕΜΠΤΟΥΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥΣ ΟΝΕΙΡΟΥΣ

[1] Ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφὴ περιεῖχε τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων τοὺς κατὰ τὸ πρῶτον εἶδος ταττομένους, ἐφ' οὗ τὸ θεῖον ἐλέγομεν κατὰ τὴν ἰδίαν ἐπιβολὴν τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις ἐπιπέμπειν φαντασίας. Ἐν ταύτῃ δ' ὡς ἂν οἶόν τε ᾔη, δηλώσομεν τοὺς ἐφαρμόττοντας τῷ δευτέρῳ. [2] Δεύτερον δ' εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῷ τῶν ὅλων συγκινούμενος ἐξ ἑαυτοῦ κατέχεσθαι τε καὶ θεοφορεῖσθαι δοκεῖ, ὡς ἱκανὸς εἶναι προλαμβάνειν καὶ προγινώσκειν τι τῶν μελλόντων. Ὅναρ δ' ἐστὶ πρῶτον οἰκεῖον εἶδει τῷ σημαινομένῳ τὸ φανέν ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος τόδε · [3] « Καὶ ἐνυπνιάσθη · καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ, ἣς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς · ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ' αὐτῆς · καὶ εἶπεν · Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραάμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ · μὴ φοβοῦ · ἡ γῇ, ἐφ' ἣς σὺ καθεύδεις, σοὶ δώσω αὐτήν καὶ τῷ σπέρματί σου, καὶ ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς, καὶ πλατυνθήσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ λίβρα καὶ βορρᾶν καὶ ἀνατολάς · καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ <ἐν> τῷ σπέρματί σου. Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μετὰ σοῦ, διαφυλάσσω σε ἐν τῇ ὁδῷ πάσῃ, ἥ ἂν

SOBRE EL HECHO DE SER ENVIADOS POR DIOS LOS ENSUEÑOS.

LIBRO I

[1] El libro precedente¹ contenía entre los ensueños enviados por Dios los de la primera clase², por los que decíamos que la divinidad, por propia iniciativa envía las imágenes de los sueños. En este tratado, en la medida de lo posible, expondremos los ensueños que acomoda la segunda. [2] La segunda clase es en la que nuestra mente, moviéndose juntamente con la del universo³, parece poseída e inspirada por Dios, de manera que es capaz de prever y pronosticar el futuro. Un primer sueño propio de la clase indicada es el que aparece en la escalera del cielo: [3] "Y tuvo un sueño: y he aquí una escalera apoyada firmemente en la tierra, cuya cúspide llegaba al cielo, y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. El Señor estaba fijo en ella y decía: Yo soy el Dios de Abraham⁴, tu padre, y el Dios de Isaac. No temas. La tierra sobre la que duermes⁵, te la daré a ti y a tu descendencia, y será tu descendencia como la arena de la tierra⁶, y se extenderá sobre el mar y hacia el viento del Sur⁷, hacia el Bóreas y el Oriente. Y en ti serán bendecidas todas las tribus de la tierra y en tu descendencia. Y he aquí que

¹ cf. Orígenes in vol. I p. LXXXXVII.

² cf. Posidonio en Cicerón, *Div.* I 64. cf. parte V §§ 6-8, 14-15.

³ Plato *Tim.* 42 C/47 B. cf. parte VI, cap. 19.

⁴ LXX: Εγώ ὁ θεός.

⁵ LXX: ἐπ' αὐτῆς.

⁶ LXX: Θαλασσης. Filón: γῆς, ya en algunos mss. ἡ ἄμμος MA, χοῦς, ceteri.

⁷ LXX: repite ἐπὶ ante cada sustantivo.

πορευθῆς · καὶ ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην, ὅτι οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω, ἕως τοῦ ποιῆσαί με πάντα ὅσα ἐλάλησά σοι » (Gen. 28, 12-15). | [4] Προκατασκευή δ' ἐστὶ τῆς φαντασίας ἀναγκαία, ἣν ἀκριβώσαντες εὐμαρῶς ἴσως δυνησόμεθα καὶ τὰ δηλούμενα ὑπὸ τῆς φαντασίας καταλαβεῖν. Τίς οὖν ἡ προκατασκευή ; « Καὶ ἐξῆλθε » φησὶν « Ἰακώβ ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὄρκου καὶ ἐπορεύθη εἰς Χαρρὰν, καὶ ἀπῆντησε τόπῳ · ἔδου γὰρ ὁ ἥλιος · καὶ ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ » (ibid. 10. 11) · κἄπειτ' εὐθύς ἐστὶ τὸ ὄναρ. [5] Οὐκοῦν ἄξιον ἐν ἀρχῇ ταυτὶ τρία διαπορῆσαι · ἐν μὲν τί τὸ τοῦ ὄρκου φρέαρ καὶ διὰ τί οὕτως ὠνομάσθη, δεύτερον δὲ τίς ἡ Χαρρὰν καὶ διὰ τί ἀπὸ τοῦ λεχθέντος φρέατος ἐξελθὼν εἰς Χαρρὰν ἔρχεται εὐθύς, τρίτον τίς ὁ τόπος καὶ διὰ τί, ὅταν γένηται κατ' αὐτόν, ὁ μὲν ἥλιος δύεται, αὐτὸς δὲ κοιμᾶται.

[6] Σκοπῶμεν οὖν αὐτίκα τὸ πρῶτον. Ἐμοὶ τοίνυν δοκεῖ σύμβολον εἶναι τὸ φρέαρ ἐπιστήμης · οὐ γάρ ἐστὶν ἐπιπόλαιος αὐτῆς ἡ φύσις, ἀλλὰ πάνυ βαθεῖα · οὐδ' ἐν φανερῷ πρόκειται, ἀλλ' ἐν ἀφανεῖ που κρύπτεσθαι φιλεῖ οὐδὲ ῥαδίως, ἀλλὰ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ μόλις ἀνευρίσκεται. Καὶ ταῦτ' οὐ μόνον ἐπὶ τῶν μεγάλα καὶ ἀμύθητα ὅσα θεωρήματα ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν εὐτελεστάτων θεωρεῖται. [7] Ἦν γοῦν ἂν ἐθέλης ἐλοῦ τῶν τεχνῶν, μὴ μοι τὴν ἀρίστην, ἀλλὰ τὴν πασῶν ἀφανεστάτην, ἣν ἐλεύθερος μὲν ἴσως οὐδεὶς ἐν πόλει τραφεῖς ἐκὼν ἐπιτηδεύσειεν ἂν, ἐν ἀγρῷ δὲ μόλις ἄκων οἰκέτης δυσκόλῳ καὶ δυστρόπῳ παλαίων δεσπότη βιαζομένῳ πολλὰ

yo estoy contigo, custodiándote en todo camino por el vayas⁸. Y te devolveré a esta tierra, porque no te abandonaré⁹ hasta que haya hecho todo cuanto te he dicho" (*Gen.* 28, 12-15). [4] Es necesario un preámbulo a esta visión, pues, precisándolo, tal vez podremos comprender fácilmente lo indicado por ella. ¿Cuál es, pues, ese preámbulo? "Y salió Jacob –dice– del pozo del Juramento y se dirigió a Jarán y encontró un lugar¹⁰. El sol se puso. Entonces tomó una de las piedras del lugar y apoyó sobre ella su cabeza y durmió en aquel lugar" (*Gén.* 28, 10-11). Y a continuación viene el ensueño. [5] Pues bien, al principio hay que enfrentarse con estas tres dificultades. En primer lugar, qué es el Pozo del Juramento y por qué se llamó así; en segundo lugar, qué es Jarán y por qué, saliendo de dicho pozo, fue directamente a Jarán¹¹; y en tercer lugar, cuál es el lugar y por qué, cuando se encuentra en él, el sol se pone y él se echa a dormir.

[6] Veamos pues, acto seguido lo primero. Me parece que el pozo es símbolo de la ciencia, pues su naturaleza no es superficial, sino muy profunda. No se expone públicamente, sino que suele esconderse de algún modo y no se encuentra fácilmente sino a duras penas con muchos esfuerzos. Y esto se observa no sólo en las ciencias que contienen grandes e infinitos conocimientos, sino también en las más simples¹². [7] Elige el oficio que quieras, no el más excelso, sino el más oscuro, al que ningún hombre libre educado en una ciudad se dedicaría voluntariamente, y que en el campo, un esclavo practicaría de mala gana, discutiendo con un amo difícil y de mal carácter, que le fuerza a hacer muchas cosas contra su

⁸ LXX: οὐ ἐὰν πορευσῇς.

⁹ LXX: ἐγκαταλείπω. Cohn-Wendland y Savinel dan lectura ἐγκαταλίπω, pero mss. G y L dan ἐγκαταλείπω. ¿Por qué no elegir esta lectura cuando es precisamente la que coincide con los LXX?

¹⁰ LXX: καὶ ἐκοιμήθη ἐκεῖ.

¹¹ Sobre el viaje a Jarán y su simbolismo, cf. parte II § 42.

¹² cf. Orígenes, *Contra Cels.* IV 44 p. 537 (Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena, 1875, p. 356). Ambrosio, *De Isaac* IV 21.

δρᾶν τῶν ἀβουλήτων. [8] Εὐρεθήσεται γὰρ οὐχ ἀπλοῦν, ἀλλὰ ποικίλον τὸ πρῶγμα, οὐ θατέρα ληπτὸν, δυσεύρετον δυσπεριγένητον, ἐχθρὸν μὲν ὄκνῳ καὶ ἀμελείᾳ καὶ ῥαθυμίᾳ, σπουδῆς δὲ καὶ φιλοτιμίας ἰδρώτων τε καὶ φροντίδων μεστόν. Οὗ χάριν οὐδ' ὕδωρ ἐν τῷ φρέατι τούτῳ φασὶν οἱ ὀρύττοντες εὐρεῖν (Gen. 26, 32), ἐπειδὴ τὰ τέλη τῶν ἐπιστημῶν οὐ δυσεύρετα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνεύρετα παντελῶς εἶναι συμβέβηκε. [9] Γραμματικώτερος δὲ διὰ τοῦτο καὶ γεωμετρικώτερος ἕτερος ἐτέρου γίνεται τῷ τὰς ἐπιτάσεις καὶ παραυξήσεις ἀμήχανον εἶναι ὅροις περιγραφῆναι· πλείω γὰρ αἰ τῶν εἰς μάθησιν ἡκόντων τὰ ἀπολειπόμενα ἐκδέχεται καὶ ἐφεδρεύει, ὥς καὶ τὸν ἄπτεσθαι περάτων ἐπιστήμης ὑπολαμβάνόμενον ἡμιτελῆ παρ' ἐτέρῳ κριτῇ νομίζεσθαι, παρὰ δὲ ἀληθείᾳ δικαζούσῃ καὶ ἄρτι ἄρχεσθαι δοκεῖν. [10] Βραχύς μὲν γὰρ ὁ βίος, ἔφη τις, ἡ δὲ τέχνη μακρά, ἧς ἄριστα καταλαμβάνει τὸ μέγεθος ὁ ἀψευδῶς ἐμβαθύνων αὐτῇ καὶ ὥσπερ φρέαρ | αὐτὴν ὀρύττων. Διὸ καὶ τελευτῶντά τινα πολὺν ἤδη καὶ ὑπέργηρων λόγος ἔχει δακρύειν, οὐ δι' ἀνανδρίαν φόβῳ θανάτου, ἀλλὰ διὰ παιδείας ἱμερον ὥς νῦν πρῶτον εἰς αὐτὴν εἰσιόντα, ὅτε πανύστατ' ἔξουσιν. [11] Ἀνθεῖ

voluntad¹³. [8] Se demostrará pues, que no es simple esa actividad, sino complicada, imposible de coger cazándola¹⁴, difícil de descubrir, difícil de hacerse con ella, enemiga de la pereza, la negligencia y la despreocupación, que requiere diligencia y ambición, esfuerzos y preocupaciones. Por esto dicen los que excavan que no han encontrado agua en este pozo (*Gen.* 26, 32¹⁵), puesto que acontece que los fines de las ciencias no sólo son difíciles de encontrar, sino totalmente inencontrables. [9] Y por esto se hace uno más gramático o geómetra que el otro, porque es imposible circunscribir con límites las extensiones y aumentos de ellas¹⁶. Pues siempre son más numerosas que las cosas que nos llegan al conocimiento las que sucesivamente se presentan y nos acechan, de manera que aquel que se considera que ha alcanzado los límites del saber, se ha quedado a medias, si se le juzga con otro criterio, y según el juicio de la verdad, parece que acaba de empezar. [10] Pues la vida es breve, dijo alguien¹⁷, y el arte es grande, y quien conoce mejor su dimensión, es el que profundiza en ella sin falsedad y excava en ella como en un pozo. Por esto se cuenta¹⁸ de uno que estando a punto de morir, lleno ya de canas y de años, rompió a llorar, no por cobardía por temor a la muerte, sino por su deseo de educarse, porque apenas había entrado en los estudios cuando debía abandonarlos

¹³ τῶν ἀβουλήτων = París: ce qui lui déplait.

¹⁴ Colson lee ἑατέρι. Cohn-Wendland leen ἡμέρα. GF ἡμεροῦ. La traducción alemana sigue el texto con la conjetura de Wendland: οὐ τῇ ῥαστώνῃ y traduce: nicht mit Leichtigkeit erfassbar. Nosotros leemos ἡμέρα.

¹⁵ Aquí Filón deforma el texto bíblico para adaptarlo a sus necesidades. En realidad, dicen que sí. Aquel mismo día vinieron sus siervos y le comunicaron lo del pozo que habían abierto; le dijeron "hemos encontrado agua".

¹⁶ Wendland lee ἐπιδοσεις y no ἐπιτασεις. Traducción alemana sigue su conjetura y traduce: Fortschritt und Vermehrung. No seguimos su conjetura.

¹⁷ Hipócrates, *Aphorismi* I 1. Sobre esto: H. Baumgartner, "Vitam brevem esse, longam artem. Das Poëmium der Schrift Senecas *De brevitae vitae*", *Gymn.* 77 (1970), pp. 299-323, esp. 320-323, dice que Séneca y Filón dependen probablemente de la diatriba estoica.

¹⁸ cf. Aristo apud Stob. IV 202 Main (= SVF I, 399): πολλοὶ σοφοὶ γηραιοὶ φιλοζωοῦσι... ὥς ἀρετῆς ἐπιβολοὶ γενομένοι ἐφίενται αὐτὴν ἐκθρῆναι.

γὰρ ἡ ψυχὴ πρὸς ἐπιστήμην, ὅποτε αἱ τοῦ σώματος ἄκμαι χρόνου μήκει μαραίνονται. Πρὶν οὖν ἡβῆσαι καὶ ἐννεάσαι τῇ τῶν πραγμάτων ἀκριβεστέρα καταλήψει, χαλεπὸν ὑποσκελισθῆναι. Τὸ δὲ πάθος τοῦτο κοινὸν ἀπάντων ἐστὶ τῶν φιλομαθῶν, οἷς νέα ἐπὶ παλαιοῖς ἀνίσχει καὶ ἀναλάμπει θεωρήματα, πολλὰ μὲν καὶ τῆς ψυχῆς, ὅποτε μὴ στεῖρα καὶ ἄγονος εἶη, τικτούσης, πολλὰ δὲ καὶ τῆς φύσεως ἀτεκμάρτως ἐκ ταῦτομάτου προφαινούσης τοῖς διάνοιαν ὀξυδορκοῦσι.

Τὸ μὲν οὖν ἐπιστήμης φρέαρ ὄρον καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχον τοιοῦτον ἀπεδείχθη. [12] Διὰ τί δὲ ὄρκος ὠνομάσθη (Gen. 26, 33), λεκτέον· τὰ ἐνδοιαζόμενα τῶν πραγμάτων ὄρκῳ διακρίνεται καὶ τὰ ἀβέβαια βεβαιοῦται καὶ τὰ ἄπιστα λαμβάνει πίστιν· ἐξ ὧν ἐκεῖνο συνάγεται, ὅτι περὶ οὐδενὸς ἂν τις οὕτως βεβαιώσαιτο, ὥς περὶ τοῦ τὸ σοφίας ἀπερίγραφον καὶ ἀτελεύτητον εἶναι. [13] Καλὸν μὲν οὖν καὶ ἀνωμότῳ διεξιόντι περὶ τούτων συνεπιγράφεσθαι· ὁ δὲ μὴ λίαν εἰς συναινέσιν εὐχερῆς ἐνωμότῳ γενομένῳ συναινείτω. Μηδεὶς δὲ ὁμνύειν τὸν τοιοῦτον ὄρκον ἀναδυέσθω σαφῶς εἰδῶς, ὅτι ἐν εὐόρκων γραφήσεται στήλαις.

[14] Ἄλις μὲν δὴ τούτων. Ἐπόμενον δ' ἂν εἶη σκέψασθαι, διὰ τί τεττάρων ὀρυττομένων φρεάτων ὑπὸ τῶν ἀμφὶ τὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ (Gen. 21, 25; 26, 19-23) τὸ τέταρτον καὶ τελευταῖον «ὄρκος» προσερρήθη. [15] Μήποτ' οὖν δι' ὑπονοιῶν ἐκεῖνο βούλεται παραστήσαι, ὅτι κὰν τῷ παντὶ τεττάρων ὄντων, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁδε ὁ κόσμος, καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἰσαρίθμων, ἐξ ὧν διαπλασθέντες εἰς ἀνθρωπόμορφον εἶδος ἐτυπώθημεν, τὰ μὲν [οὖν] τρία πέφυκεν ἀμηγέπη καταλαμβάνεσθαι, τὸ δὲ τέταρτον ἀκατάληπτον πᾶσι τοῖς κριταῖς ἐστίν. [16] Ἐν μὲν οὖν τῷ κόσμῳ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ

definitivamente. [11] Pues florece el alma para el saber¹⁹, cuando la lozanía del cuerpo se ha marchitado con el paso del tiempo. Pues es duro caer antes de alcanzar la adolescencia y la juventud para la más exacta comprensión de las cosas. Esto es algo común a todos los amantes del saber, para quienes, sumándose a los antiguos, surgen y brillan nuevos conocimientos, engendrando también muchos su alma, cuando no es estéril y sin descendencia, y mostrando también muchos espontánea e imprevisiblemente la naturaleza a los de perspicaz inteligencia.

Así pues, el pozo de la ciencia, que no tiene límite ni fin, es tal como se ha expuesto. [12] Se ha de decir ahora por qué se llama pozo del juramento (Gén. 26, 33). Las cosas dudosas son juzgadas por un juramento y las cosas inseguras se hacen seguras y las cosas faltas de crédito adquieren credibilidad; de esto se sigue que no hay nada de lo que se pueda estar tan seguro como de la naturaleza ilimitada e infinita del saber. [13] Es bueno, pues, asociarse a quien discurre sobre estas cosas sin haber prestado juramento. Pero el que no es muy inclinado a la aprobación, que consienta con alguien que ha prestado juramento. Que nadie rehuse a prestar este juramento²⁰ sabiendo de seguro que haciéndolo será inscrito en las estelas de la gente fiel a su juramento.

[14] Pero ya basta sobre esto. El siguiente punto sería examinar por qué de los cuatro pozos cavados por las gentes de Abraham e Isaac (Gen. 21, 25; 26, 19-23) el cuarto y último se llamó "Juramento". [15] Quizá quiere demostrar (*scil.* Moisés) explicando por alegoría aquello, que hay cuatro elementos de los que está compuesto este mundo, y también en nosotros mismos un número igual, de los que hemos sido creados y hemos sido modelados con forma humana. De ellos, tres son por naturaleza comprensibles en cierto modo, pero el cuarto es incomprensible para todos los juicios. [16] Pues acontece que todo en el mundo es estas cuatro cosas: la

¹⁹ Floril. Par. (inter sententias Euagrii No. 8) Max. Ecl. cap. 41 Εὐαγρίου (praecedit in D^v Euagrii sententia, sed Φίλωνος in margine adnotatum est): ἀπειρὸς ἐπιστήμην ψυχῆς, ὅποτε αἱ τοῦ σώματος ἀκμαὶ χρόνου μήκει μαραινούνται. cf. Elter, *Gnomica* I p. II.

²⁰ cf. *Decal.* 84.

ἀέρα καὶ οὐρανὸν τέτταρα τὰ πάντα εἶναι συμβέβηκεν · ὧν τὰ μὲν ἄλλα κἄν δυσσευρέτου, ἀλλ' οὐκ εἰσάπαν ἀνευρέτου μοίρας ἡξίωται.

[17] Καὶ γὰρ γῆν, ὅτι ἐστὶ σῶμα βαρὺ καὶ ἀδιάλυτον καὶ στερέμνιον καὶ τεμνόμενον εἰς ὄρη καὶ πεδιάδας χώρας καὶ ποταμοῖς καὶ θαλάττῃ διαιρούμενον, ὡς τὰ μὲν νησιάζειν, τὰ δὲ ἡπειροῦσθαι, καὶ ὅτι τὸ μὲν αὐτῆς λεπτόγεων, τὸ δὲ βαθύγειον, καὶ τὸ μὲν τραχὺ καὶ στρυφνὸν καὶ λιθῶδες καὶ εἰσάπαν ἄγονον, τὸ δὲ λεῖον καὶ μαλακὸν καὶ γονιμώτατον, | καὶ μυρία πρὸς τούτοις ἕτερα καταλαμβάνομεν · [18] Καὶ πάλιν ὕδωρ ὅτι πολλά τε τῶν εἰρημένων ἔχει κοινὰ πρὸς γῆν καὶ ἐξαίρετα ἕτερα · τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γλυκύ, τὸ δ' ἄλμυρόν, τὸ δ' ἄλλαις διακεκριμένον ἰδέαις · καὶ τὸ μὲν πότιμον, τὸ δ' οὐ πότιμον — καὶ ἐκάτερον οὐ πᾶσιν, ἀλλ' οἷς θάτερον, οὐ τὸ ἕτερον, καὶ οἷς μὴ θάτερον, πάντως τὸ ἕτερον —, καὶ τὸ μὲν φύσει ψυχρόν, τὸ δὲ φύσει θερμόν — [19] εἰσὶ γὰρ μυρία πολλαχόθι πηγαὶ ζέον ὕδωρ ἐκδιδοῦσαι, οὐ κατὰ γῆν μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ θάλατταν · ἤδη γοῦν ἐφάνησαν φλέβες ἀνομβροῦσαι ζέον ὕδωρ ἐν μέσοις πελάγεσιν, ἃς ἡ τοσαύτη τῶν ἐν κύκλῳ πελαγῶν ἀνάχυσις ἐξ αἰῶνος ἐπικλύζουσα οὐκ ἴσχυσε σβέσαι, ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ ποσὸν ἀνεῖναι — · [20] καὶ πάλιν ὅτι ὁ ἀῆρ ἔχει φύσιν εἴκουσαν ἀντιπερισταμένοις τοῖς σώμασιν, ὄργανον ὧν ζωῆς, ἀναπνοῆς, ὀράσεως, ἀκοῆς, τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πυκνότητος καὶ μανότητος κινήσεις τε καὶ ἡρεμίας ἐνδεχόμενος, τροπὰς καὶ μεταβολὰς παντοίας τρεπόμενός τε καὶ μεταβάλλων, χειμῶνας καὶ θέρη γεννῶν καὶ τὰς μετοπωρινὰς καὶ ἑαρινὰς ὥρας, ἐξ ὧν ὁ ἐνιαυτοῦ κύκλος πέφυκε περατοῦσθαι. [21] Τούτων μὲν δὴ πάντων αἰσθανόμεθα, ὁ δ' οὐρανὸς ἀκατάληπτον ἔχει τὴν φύσιν, οὐδὲν ἑαυτοῦ σαφές γνῶρισμα πρὸς ἡμᾶς ἀποστείλας. Τί γὰρ ἂν εἴποιμεν ; Ὅτι πεπηγὼς ἐστὶ κρύσταλλος, ὡς ἡξίωσάν

tierra, el agua, el aire y el cielo, de las que unas han merecido la suerte de ser difíciles de indagar, pero no absolutamente imposibles de analizar.

[17] Pues de la tierra, sabemos que es un cuerpo pesado, indisoluble y sólido, cortado en montañas y tierras planas y dividido por los ríos y el mar en islas y continentes, y porque una parte es tierra pobre y otra, tierra fértil; hay tierra dura y áspera, pedregosa y totalmente estéril, mientras que también hay tierra lisa, blanda y de gran fertilidad. Estas características y miles de otras las comprendemos. [18] Por otro lado, el agua comprendemos que tiene en común con la tierra muchas de las susodichas cualidades, y otras que le son propias. Pues puede ser dulce, salada o caracterizarse por otras cualidades: ser potable o no serlo — y no una o la otra para todas las cosas, sino que para unas es potable y no lo contrario, y para otras no es potable, sino completamente al revés — puede ser por naturaleza fría o caliente. [19] Y hay en muchísimos sitios miles de fuentes de las que mana agua hirviente, y no sólo en tierra firme, sino también en el mar, pues ya se han visto corrientes subterráneas que manan agua hirviente en medio de los mares, que no ha podido extinguir el derrame tan grande de los mares circundantes que caían sobre ellas desde siglos, ni siquiera moderar en su caudal. [20] Por otra parte, sabemos que el aire tiene una naturaleza que deja lugar a los cuerpos a los que envuelve²¹, es el instrumento de la vida, la respiración, la vista, el oído y todos los demás sentidos, puede espesarse o perder densidad, estar en movimiento o en reposo, puede sufrir todo tipo de cambios y metamorfosis, engendrando el invierno y el verano y las estaciones otoñal y primaveral, cuyo ciclo natural delimita el año. [21] Todos estos elementos los percibimos con los sentidos, pero el cielo tiene una naturaleza incomprensible, pues no nos envía ningún signo claro de sí mismo²². ¿Qué podríamos decir?, ¿que es

²¹ Leemos ἀπὸ τοῦ περιεχομένου con Wendland y los mss.

²² Para las posibles fuentes de este pasaje (21-23), P. Wendland, "Eine doxographische Quelle Philons" en *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, XXIII, 1897, p. 1074ss, y G. H. Whitaker, *Philo* vol. VI, App. p. 594.

τινες ; Ἡ ὅτι πῦρ τὸ καθαρώτατον ; Ἡ ὅτι πέμπτον κυκλοφορικὸν σῶμα, μηδενὸς τῶν τεττάρων στοιχείων μετέχον ; Τί δ' ; Ἡ ἀπλανὴς καὶ ἐξωτάτω σφαῖρα πρὸς τὸ ἄνω βάθος ἔχει ἢ αὐτὸ μόνον ἐστὶν ἐπιφάνεια βάθους ἐρήμη, τοῖς ἐπιπέδοις σχήμασιν ἐοικυῖα ; [22] Τί δ' ; Οἱ ἀστέρες πότερον γῆς εἰσιν ὄγκοι πυρὸς πλήρεις — ἄγκεα γὰρ καὶ νάπας καὶ μύδρους διαπύρους εἶπον αὐτοὺς εἶναί τινες, αὐτοὶ δεσμοτηρίου καὶ μύλωνος, ἐν οἷς τὰ τοιαῦτά ἐστιν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῶν ἀσεβῶν, ὄντες ἐπάξιοι — ἢ συνεχῆς καί, ὡς εἶπέ τις, πυκνὴ ἀρμονία, πιλήματα ἀδιάλυτα αἰθέρος ; Ἑμψυχοὶ δὲ καὶ νοεροὶ ἢ νοῦ καὶ ψυχῆς ἀμέτοχοι ; Προαιρετικὰς δὲ ἢ κατηναγκασμένας αὐτὸ μόνον κινήσεις ἔχοντες ; [23] Τί δέ ; σελήνη πότερον γνήσιον ἢ νόθον ἐπιφέρεται φέγγος ἡλιακαῖς ἐπιλαμπόμενον ἀκτίσιν ἢ καθ' αὐτὸ μὲν ἰδίᾳ τούτων οὐδέτερον, | τὸ δ' ἐξ ἀμφοῖν ὡς ἂν ἐξ οἰκείου καὶ ἀλλοτρίου πυρὸς

como agua helada, como algunos han considerado²³, ¿o que es el más puro fuego²⁴, ¿o que es el quinto elemento²⁵ de movimiento circular, que no participa de los otros cuatro elementos? ¿Qué es, pues?, ¿la esfera fija más exterior tiene profundidad hacia arriba o esto es sólo una apariencia carente de profundidad, parecida a las figuras planas? [22] ¿Qué, pues?, ¿los astros son acaso masas de tierra llenas de fuego? Algunos dijeron que son valles y barrancos²⁶, y masas de metal incandescente²⁷, y estas personas son dignas de la prisión y la piedra de molino, en las que hay tales cosas para el castigo de los impíos²⁸. O ¿acaso son, como dijo alguno, una armonía continua y sólida, condensaciones indisolubles del éter²⁹, ¿tienen alma e inteligencia o carecen de ellas³⁰, ¿tienen movimientos libres o son sus movimientos producto de la necesidad? [23] ¿Y acaso la luna emite una luz propia³¹ o ajena, iluminada por los rayos del sol, o ninguna de estas dos por sí misma, sino la luz de ambos a la vez, como si

²³ Creencias arcaicas: Homero, *Il.* V 504; XVII 425; *Od.* III 2; XV 329; XVII 565. Anaxímenes, Diels 3 A 14 y Empédocles, 21 A 54. Empédocles, apud Aetius II 13, 11: Εμπεδοκλής τους μεν ἀπλανείς ἀστέρας συνθεδέσθαι τῷ κρυστάλλῳ τους δὲ πλανήτας ἀνεῖσθαι. También en Stobaeo *Ecl.* I 23, p. 500 H, Diels p. 339: στερεμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀερος παγεντος ὑπο πυρὸς κρυσταλλοειδῶς.

²⁴ Wolfson, *Philo*, "Creation and structure of the World", vol. I p. 306: "'Heaven' is explained by him as 'incorporeal heaven', by which he means the idea of fire, for elsewhere we find that in his enumeration of the four elements he uses the term heaven for the term fire (*Somm.* I 16; *Mos.* I 113; *Spec.* III 111; *Conf.* 136. Pero, compárese la interpretación de 'cielo' y 'tierra' en *Leg.* I 1 y 21. Parménides, Heráclito, Stratón, Zenón, apud Aetius II 11, 4 (=Diels 18 A 38), cf. Parménides, Heráclito, Estratón y Zenón: πυρινον εἶναι τὸν οὐρανὸν (Stobaeo, *Ecl.* I 23, p. 500 H, Diels p. 339).

²⁵ cf. Aristóteles: ἐκ πεμπτου σώματος (Stobaeo I 23, p. 502 H, Diels *ibid.*).

²⁶ Colson sugiere que Filón hace un contrasentido sobre un texto de Demócrito (Stobaeo, I 26 p. 564 H) que supone que la luna tiene valles y no que sea un valle: ἀποσκίασμα τῶν ὑψηλῶν ἐν αὐτῇ μερῶν. ἀγκη γὰρ αὐτὴν ἔχειν καὶ ἰσπας. También ver Stobaeo, I 26, p. 552 H: στερεωμα διαπυρον ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φαράγγας.

²⁷ Anaxágoras de Clazomene dijo que el sol, la luna y los astros eran λίθους ἔμπυρους (Hipólito Ref. I 8, 3-10; DK 59 A 42). Tales dijo γεωδὴ μεν, ἔμπυρά δὲ τὰ ἀστρού (Stobaeo I 24, p. 506 H, DK p. 342).

²⁸ cf. *Aet.* 47.

²⁹ cf. Anaximandro, DK^o I p. 86; Anaximandro, Hipólito Ref. I 6, 4-5.

³⁰ Zenón dijo que cada estrella es νοερόν καὶ φρόνιμον (Stobaeo I 25, p. 538, DK p. 467).

³¹ Anaximandro de Mileto, Hipólito, Ref. I 6, 4-5.

κρᾶμα ; Πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀρίστου τε καὶ τετάρτου τῶν ἐν κόσμῳ σώματος ὄντα, οὐρανοῦ, ἄδηλα καὶ ἀκατάληπτα, στοχασμοῖς καὶ εἰκασίαις, οὐ παγίῳ λόγῳ τῆς ἀληθείας, ἐφορμοῦντα · [24] ὥστε κἂν ὁμόσαι τινὰ θαρρήσαντα, ὅτι θνητὸς οὐδεὶς πώποτε ἰσχύσει τούτων ἐναργῶς καταλαβεῖν οὐδέν. Ὁρκος διὰ τοῦτ' ὠνομάσθη τὸ τέταρτον καὶ ξηρὸν φρέαρ, ἢ τοῦ τετάρτου τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ζήτησις ἀτελεύτητος καὶ πάντη δυσεύρετος, οὐρανοῦ.

[25] Ἰδωμεν δέ, δν τρόπον καὶ τὸ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς τέταρτον διαφερόντως καὶ κατ' ἐξάαιρετον λόγον ἀκατάληπτον εἶναι πέφυκεν. Οὐκοῦν τέτταρα τὰ ἀνωτάτω τῶν περὶ ἡμᾶς ἐστι, σῶμα, αἴσθησις, λόγος, νοῦς · τούτων μὲν δὴ τὰ τρία οὐ κατὰ πάσας ἄδηλα τὰς ιδέας ἐστίν, ἀλλ' ἔχει τινὰ δείγματα ἐν ἑαυτοῖς τοῦ καταλαμβάνεσθαι. [26] Τί δ' ἔσθ' ὃ φημι ; Ὅτι τὸ σῶμα καὶ τριχῇ διαστατὸν καὶ ἐξαχῇ κινητόν, ἴσμεν, διαστάσεις μὲν τρεῖς ἔχον, μῆκος, βάθος, πλάτος, κινήσεις δὲ τὰς διπλασίας ἕξ, τὴν ἄνω, τὴν κάτω, τὴν ἐπὶ δεξιᾷ, τὴν ἐπὶ εὐώνυμα, τὴν πρόσω, τὴν εἰς τὸ κατόπιν · ἀλλὰ καὶ ὅτι ψυχῆς ἐστὶν ἀγγεῖον, οὐκ ἀγνοοῦμεν · ἀλλὰ καὶ ὅτι ἡβᾷ, φθίνει, γηράσκει, τελευτᾷ, διαλύεται, σαφῶς ἴσμεν. [27] Καὶ πρὸς αἰσθησιν μέντοι γε οὐ παντάπασιν ἀμβλεῖς καὶ πηροὶ γεγόναμεν, ἀλλ' ἔχομεν εἰπεῖν, ὅτι καὶ πενταχῇ σχίζεται καὶ ὄργανα ἐκάστης ἐστὶν ὑπὸ φύσεως δημιουργηθέντα οἰκεῖα, ὀράσεως μὲν ὀφθαλμοί, ἀκοῆς δὲ ὦτα, ῥῖνες δὲ ὁσφρήσεως καὶ τῶν ἄλλων τὰ οἷς ἐναρμόζεται, καὶ ὅτι ἄγγελοι διανοίας εἰσὶ διαγγέλλουσαι χρώματα, σχήματα, φωνάς, ἀτμῶν καὶ χυλῶν ιδιότητας, συνόλως σώματα καὶ ὅσαι ποιότητες ἐν τούτοις, καὶ ὅτι δορυφόροι ψυχῆς εἰσιν, ὅσα ἂν ἴδωσιν ἢ

fuera la unión del fuego propio y el ajeno³²? Todas estas cosas y otras tales del cuarto elemento supremo de los que hay en el mundo, del cielo, nos resultan oscuras e incomprensibles, y se apoyan sobre conjeturas e hipótesis, y no sobre la razón firme de la verdad. [24] De manera que se podría afirmar con confianza que ningún mortal podrá jamás comprender claramente nada de todo esto. Por eso fue llamado 'Juramento' el cuarto pozo, seco de agua, [símbolo de] la búsqueda sin fin, y a todas luces difícil de alcanzar, del cuarto elemento del mundo, el cielo.

[25] Veamos, pues, de qué manera es por naturaleza en nosotros mismos el cuarto elemento especial y extraordinariamente incomprensible. En nosotros son cuatro las partes esenciales: cuerpo, sentidos, razón y espíritu. De estos, en efecto, tres no son oscuros en todos los aspectos, sino que tienen algunas indicaciones por las que se pueden comprender. [26] ¿Qué es lo que quiero decir? Que el cuerpo es en dimensiones triple y en movimientos séxtuple, lo sabemos; y que tiene tres dimensiones: longitud, profundidad y anchura, y el doble en número de movimientos, seis: hacia arriba, hacia abajo, a la derecha, a la izquierda, hacia delante y hacia atrás. Tampoco ignoramos que es el recipiente del alma. Sabemos claramente también que tiene su juventud, que madura, envejece, muere y se descompone. [27] Sobre los sentidos no somos en absoluto obtusos ni ciegos, sino que podemos decir que se divide en cinco partes³³ y que cada una tiene órganos propios creados por la naturaleza: de la vista, los ojos, del oído, las orejas, la nariz del olfato y de los otros sentidos los órganos que se adaptan a ellos; que estos son los mensajeros de la mente y le dan noticia de los colores, las formas, los sonidos, las propiedades de los olores y los sabores, en resumen, de los cuerpos y cuantas cualidades hay en ellos; y que son protectores del alma, pues le comunican cuantas cosas ven u

³² Eudemo, después de 78 (DK 13 A 16), le atribuye a Anaxímenes el descubrimiento de que la luna brilla porque recibe luz refleja. Esta afirmación es incompatible con su creencia de que es ígnea y es probablemente producto de otra proyección tardía, común a Parménides (DK 28 A 42), Empédocles ([Plutarco] Strom. ap. Eusebium PE I 8, 10 (DK 31 A 30)) y Anaxágoras (Fr. 18, Plutarco, *de fac. in orb. lun.* 16, 929 B).

³³ *Opif.* 117 y 119 cuenta a veces cinco, a veces siete sentidos.

ἀκούσῃσι δηλοῦσαι κἄν εἴ τι βλαβερὸν ἔξωθεν ἐπίοι προορώ-
μεναί τε καὶ φυλαττόμεναι, ὥς μὴ λάθρα παρεισρευὲν αἴτιον
ζημίας ἀνηκέστου τῇ δεσποίνῃ γένηται. [28] Καὶ φωνὴ δ'
οὐκ εἰσάπαν ἀποδιδράσκει τὴν ἡμετέραν κρίσιν, ἀλλ' ἴσμεν
ὅτι ἡ μὲν ὀξεῖα, ἡ δὲ βαρεῖα, καὶ ἡ μὲν ἐμμελὴς καὶ ἐναρμόνιος,
ἡ δὲ ἀπῳδὸς καὶ λίαν ἀνάρμοστος, καὶ πάλιν ἡ μὲν μείζων,
ἡ δὲ ἐλάττω· διαφέρουσι καὶ ἄλλοις μυρίοις, γένεσι, χρώμασι,
διαστήμασι, συνημμέναις τάσεσι καὶ διεζευγμέναις, ταῖς διὰ
τεττάρων, ταῖς διὰ πέντε, ταῖς διὰ πασῶν συμφωνίαις.
[29] Καὶ μὲν δὴ καὶ τῆς ἐνάρθρου φωνῆς, ἣν μόνος ἐκ πάντων
ζῶων ἔλαχεν ἄνθρωπος, ἔστιν ἃ γνωρίζομεν· οἷον ὅτι ἀπὸ
διανοίας ἀναπέμπεται, ὅτι ἐν τῷ στόματι ἀρθροῦται, ὅτι ἡ
γλῶσσα πλήττουσα τῇ τῆς φωνῆς τάσει τὸ ἔναρθρον ἐνσφρα-
γίζεται καὶ λόγον, ἀλλ' οὐ ψιλὴν | αὐτὸ μόνον φωνὴν ἀργὴν
καὶ ἀδιατύπωτον ἦχον ἀπεργάζεται, ὅτι κήρυκος ἢ ἐρμηνέως
ἔχει τάξιν πρὸς τὸν ὑποβάλλοντα νοῦν.

[30] Ἄρ' οὖν καὶ τὸ τέταρτον τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς, ὃ ἡγεμὼν
νοῦς, καταληπτὸς ἐστίν; οὐ δὴπου. Τί γὰρ αὐτὸν οἰόμεθα
κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι; Πνεῦμα ἢ αἷμα ἢ σῶμα συνόλως
— ἀλλ' οὐ σῶμα, ἀσώματον δὲ λεκτέον — ἢ πέρας ἢ εἶδος ἢ
ἀριθμὸν ἢ ἐνδελέχειαν ἢ ἁρμονίαν ἢ τί τῶν ὄντων; [31] Γεν-

oyen, y si sobreviene algo perjudicial, de lejos lo avistan y se ponen en guardia, de manera que no se infiltre furtivamente ninguna causa de daño irreparable en su dueña. [28] Y el sonido no escapa completamente a nuestro discernimiento, pues sabemos que puede ser agudo o grave, que puede ser melodioso y armonioso o disonante y muy inarmónico, y también puede ser fuerte o débil. Se diferencian unos de otros por miles de cualidades: el origen³⁴, la modulación, los intervalos, los tonos unidos y separados³⁵, los acordes de cuarta, de quinta o de octava. [29] Y también conocemos ciertas cualidades del sonido articulado, que sólo al hombre de todos los animales le ha tocado en suerte: por ejemplo que lo emite el pensamiento, que se articula en la boca, que la lengua, golpeando con la tensión³⁶ del sonido imprime la articulación y la palabra, pero no produce únicamente una mera voz y una resonancia sin efecto e informe, sino que ocupa el puesto de un heraldo o de un intérprete con respecto a la mente que lo emite.

[30] Pero ¿es acaso el cuarto elemento que hay en nosotros, la mente rectora, incomprensible? Ciertamente no. ¿Qué creemos que es en su esencia? ¿Un soplo de viento, sangre³⁷ o un cuerpo entero — no es un cuerpo, ha de decirse que es incorpórea — es un límite, una forma o un

³⁴ cf. *Opif.* 48, *Poster.* 103. Los griegos llamaban *συμφωνία* a la consonancia de dos tonos, *διαστήμα* al intervalo entre dos tonos diferentes. Estos intervalos pueden ser de cuatro tipos: 1) *δια τετταρον*, una cuarta, 2) *δια πέντε*, una quinta, 3) *δια πασών*, una octava, 4) *εἰς δια πασών*, una doble octava (cf. Filolao, DK 32 B 6). Los pitagóricos diferenciaban tres escalas: armónica, diatónica y cromática. La tradición atribuye a Pitágoras el descubrimiento - mediante la medición de las apropiadas longitudes de la cuerda en un monocordio - de que los principales intervalos musicales podían expresarse en simples relaciones numéricas entre los cuatro primeros números enteros: una octava = 2:1, una quinta = 3:2 y una cuarta = 4:3. Algunos autores tardíos (p.e. Jámblico VP 115ss, Boecio, *De mus.* I 10) relatan, lo que parece una sutilización, que Pitágoras llegó al descubrimiento mediante la observación de que los martillos de los herreros producían estos intervalos.

³⁵ Asonantes y consonantes.

³⁶ cf. *Deus* 84, cf. Plutarco, *plac. phil* IV, 21 (Aet. DK 411): ἀκοή δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι ὧτων.

³⁷ Empédocles y Critias (Cicerón, *Somn. Scip.* I 14, 19).

νωμένων δ' εὐθύς ἢ ἔξωθεν εἰσκρίνεται ἢ ὑπὸ τοῦ περιέχοντος
ἀέρος ἢ ἔνθερμος ἐν ἡμῖν φύσις οἷα σίδηρος ἐν χαλκῶς
πεπυρωμένος ὕδατι ψυχρῷ πρὸς τὸ κραταιότατον στομοῦται ;
Διότι καὶ παρὰ τὴν ψῦξιν ὠνομάσθαι ψυχὴ δοκεῖ. Τί δέ ;
Τελευτώντων σβέννυται καὶ συμφθείρεται τοῖς σώμασιν ἢ
πλεῖστον ἐπιβιοῖ χρόνον ἢ κατὰ τὸ παντελὲς ἄφθαρτόν ἐστι ;
[32] Ποῦ δ' ἐμπεφώλευκεν ὁ νοῦς αὐτῷ ; ἄρα οἶκον κεκλή-
ρωται ; Οἱ μὲν γὰρ τὴν ἀκρόπολιν ἐν ἡμῖν ἀνιέρωσαν αὐτῷ
κεφαλὴν, περὶ ἣν καὶ αἱ αἰσθήσεις λοχῶσιν, εἰκὸς εἶναι
νομίσαντες ἐγγὺς οἷα μεγάλου βασιλέως ἐφεδρεύειν τοὺς
δορυφόρους · οἱ δ' ὑπὸ καρδίας αὐτὸν ἀγαλματοφορεῖσθαι
διανοηθέντες γνωσιμαχοῦσιν. [33] Ἄει δὴ τὸ τέταρτον
ἀκατάληπτον, οὐρανὸς μὲν ἐν κόσμῳ παρὰ τὴν ἀέρος καὶ
γῆς καὶ ὕδατος φύσιν, νοῦς δὲ ἐν ἀνθρώπῳ παρὰ σῶμα καὶ
αἴσθησιν καὶ τὸν ἐρμηνεῖα λόγον. Μήποτε μέντοι καὶ τὸ
τέταρτον ἔτος « ἅγιον καὶ αἰνετὸν » ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας
ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς δηλοῦται (Lev. 19, 24) · [34] τὸ
γὰρ ἐν τοῖς γεγονόσιν ἅγιον οὐρανὸς μὲν ἐστὶν ἐν κόσμῳ,
καθ' ὃν αἱ ἄφθαρτοι καὶ μακραίωνες φύσεις περιπολοῦσιν,
ἐν ἀνθρώπῳ δὲ νοῦς, ἀπόσπασμα θεῖον ὢν, καὶ μάλιστα κατὰ
Μωυσέα λέγοντα · « Ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ
πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν »
(Gen. 2, 7). [35] Καὶ ἐκάτερον δὲ αἰνετὸν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ
μοι δοκεῖ προσειρῆσθαι · τὰ γὰρ δυνάμενα τοὺς ἐπαίνους καὶ
ὕμνους καὶ εὐδαιμονισμοὺς ἐκτραγωδεῖν τοῦ γεννήσαντος
πατρὸς ταῦτ' ἐστίν, οὐρανὸς τε καὶ νοῦς. Ἄνθρωπος μὲν γὰρ
ἐξαιρέτου παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα γέρως ἔλαχε, θεραπεύειν τὸ ὄν,
ὁ δὲ οὐρανὸς αἰεὶ μελωδεῖ, κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ἐν ἑαυτῷ
τὴν πάμμουσον ἀρμονίαν ἀποτελῶν · [36] ἥς εἰ συνέβαινε

número, una continuidad³⁸, una armonía o qué si no? [31] ¿Está en nosotros al punto de nacer o penetra del exterior, o la naturaleza caliente que hay en nosotros se temple fortaleciéndose por el aire que nos rodea, como el hierro candente en la forja del herrero con el agua fría³⁹? Por esto parece que el alma (ψυχή) recibe su nombre del frío (ψύξις)⁴⁰. ¿Qué pues? ¿Cuando morimos se apaga y destruye con los cuerpos o sobrevive mucho tiempo o es completamente incorruptible?. [32] ¿Y dónde se oculta la mente en el cuerpo? ¿Acaso le ha tocado en suerte una morada? Unos le han consagrado la acrópolis que hay en nosotros, la cabeza, en torno a la cual también están apostados los sentidos, y piensan que es natural que estén cerca, como vigilan los protectores de un rey. Otros, pensando que su santuario es el corazón, combaten esta opinión. [33] El cuarto elemento es siempre incomprensible, es el cielo en el mundo, frente la naturaleza del aire, la tierra, y el agua, y lo es en el hombre, junto al cuerpo y la percepción sensible, la mente y a su intérprete, la palabra. Pues quizá por esta razón aparece el cuarto año en las Sagradas Escrituras como "santo y loable" (Lev. 19, 24)⁴¹, [34] pues lo que es santo entre las cosas creadas es el cielo en el cosmos, en el que giran las criaturas incorruptibles e inmortales, y en el hombre, la mente, siendo una emanación divina, sobre todo según Moisés, que dice: "insufló en su cara un soplo de vida y se hizo el hombre un alma viviente" (Gen. 2, 7). [35] Y me parece que 'loable' no expresa de manera desacertada cada una de ellas; pues los que pueden expresar las alabanzas, los himnos y bienaventuranzas en honor del Padre creador son el cielo y la mente. Pues el hombre recibió frente a los demás animales el especial privilegio de adorar al Ser, y el cielo por su parte, siempre crea música, por los movimientos de los cuerpos celestes llevando a cabo una

³⁸ Todos los mss. dan ἐντελεχεια = continuidad, perpetuidad. Mangey corrige ἐντελεχειαν = perfección absoluta. Colson acepta mss. 'with great doubt'. Nosotros leemos los manuscritos.

³⁹ Esta teoría es estoica. cf. Plutarco, *Stoic. rep. cap. 41*, 1053 Hippol. I 21.

⁴⁰ Esta etimología la tomó de los estoicos, pero proviene de Platón *Crat.* 399e.

⁴¹ cf. *Plant.* 117.

τὴν ἡχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοάς, ἔρωτες ἄν ἀκάθεκτοι καὶ λελυττηκότες ἡμέροι καὶ ἄπαυστοι καὶ μανιώδεις | ἐγίνοντο οἷστροι, ὡς καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπέχεσθαι τρεφομένους μηκέθ' ὡς θνητοὶ σιτίοις καὶ ποτοῖς διὰ φάρυγγος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὧτων μουσικῆς τελείας ἐνθέοις ᾠδαῖς · ὧν ἀκροατὴν Μωυσὴν ἀσώματον γενόμενον λόγος ἔχει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τὰς ἴσας νύκτας μήτε ἄρτου μήτε ὕδατος ψαῦσαι τὸ παράπαν (Exod. 24, 18). [37] Ὁ τοίνυν οὐρανός, τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον, ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ ἵνα οἱ ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ἀδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. Καὶ τὴν ἀρετὴν μέντοι Λεῖαν ἀκούομεν ἐπὶ τῆς τοῦ τετάρτου γενέσεως υἱοῦ μηκέτι τίκτειν δυναμένην, ἀλλ' ἐπέχουσιν ἢ ἐπεχομένην τὰς γονάς · εὗρισκε γάρ, οἶμαι, πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐξ αὐτῆς ξηράν τε καὶ στεῖραν, ἥνικα Ἰούδαν, τὴν ἐξομολόγησιν, τὸν τέλειον καρπὸν, ἤνθησε. [38] Διαφέρει δ' οὐδὲν τὸ λέγειν « ἴστασθαι τίκτουσαν » (Gen. 29, 35) τοῦ μὴ εὐρίσκειν ἐν τῷ τετάρτῳ φρέατι τοὺς παῖδας Ἰσαὰκ ὕδωρ (Gen. 26, 32), ἐπειδὴ περ ἐξ ἑκατέρου τῶν συμβόλων ἐμφαίνεται τὸ πάντα διψῆν θεοῦ, παρ' ὃν αἱ γενέσεις καὶ τροφαὶ τοῖς γεγονόσιν ἄρδονται. [39] Μικροπολῖται μὲν οὖν τινες ἴσως ὑπολήψονται περὶ φρεάτων διορυχῆς τὸν τοσοῦτον εἶναι λόγον τῷ νομοθέτῃ, οἱ δὲ δὴ μείζονι ἐγγραφέντες πατρίδι, τῷδε τῷ κόσμῳ, τελειοτέρων φρονημάτων ὄντες, εἴσονται σαφῶς, ὅτι περὶ τεττάρων ἐστίν, οὐ φρεάτων, ἀλλὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν ἢ ζήτησις τοῖς ὁρατικοῖς καὶ φιλοθεάμοσι, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, οὐρανοῦ. [40] Ὡς ἕκαστον ἐπινοίας εἰς ἄκρον πεπονημέναις διεξεληθόντες ἐν μὲν τοῖς τρισὶν εὐρόν

perfecta armonía⁴², [36] de la cual, si sucediera que su sonido llegase a nuestros oídos, produciría amores incontenibles, deseos frenéticos y locas pasiones incesantes, de manera que nos abstendríamos de lo necesario, no alimentándonos de comida y bebida por la garganta como seres mortales, sino de los sonos divinos de una música perfecta a través de los oídos, como seres que van a ser inmortales. Se dice que Moisés, habiendo oído estos sonos, se hizo incorpóreo y estuvo cuarenta días y el mismo número de noches sin tocar ni pan ni agua en absoluto (*Ex.* 24, 18)⁴³. [37] Pues bien, el cielo, instrumento arquetipo de la música, parece que ha sido afinado con precisión para ninguna otra cosa que para elevar musicalmente los himnos cantados en honor del Padre del Universo. Y sabemos que la virtud, Lía, después del nacimiento de su cuarto hijo no pudo dar a luz más, sino que previno las concepciones o fue impedida de concebir. Pues creo que ella descubrió que toda su capacidad de procreación quedó seca y estéril desde que concibió al fruto perfecto, Judá, 'la alabanza'⁴⁴. [38] No hay ninguna diferencia entre decir 'dejó de parir' (*Gen.* 29, 35) y decir que los servidores de Isaac no encontraron agua en el cuarto pozo (*Gen.* 26, 32), puesto que en ambos casos se ha demostrado con símbolos que todos los seres tienen sed de Dios, por el que las criaturas y el alimento para ellas son regados. [39] La gente de pequeñas ciudades⁴⁵ quizás piensa que el discurso del Legislador sólo trata de la excavación de pozos, pero los que están adscritos a una patria mayor, a este mundo, que tienen más perfectos pensamientos, estos sabrán claramente que la investigación para los capaces de ver y amantes de la contemplación no trata de cuatro pozos, sino de las partes del Universo: tierra, agua, aire, cielo. [40] Habiendo discurrido con la máxima atención⁴⁶ sobre cada una de ellas, encontraron

⁴² Sobre la armonía de las esferas pitagórica en Filón, cf. el Index de Leisegang: ἀρμονία Nr. 1 y Zeller, I 1, p. 432.

⁴³ *Mos.* II 69.

⁴⁴ cf. *Leg.* I 82. Para la etimología, cf. cap. 5 § 47.

⁴⁵ Los μικροπολίται son los exegetas literalistas que tratamos en el capítulo 4 § 12.

⁴⁶ ἐπινοίας πεποιημέναις mss y Wendland. Mangey propone πεπονημέναις.

τινα καταληπτά — διὸ καὶ τρία ὀνόματα ἐπεφήμισαν τοῖς εὐρεθεῖσιν, ἀδικίαν, ἔχθραν, εὐρυχωρίαν (Gen. 26, 20.21. 22) —, ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ τὸ παράπαν οὐδέν, οὐρανῷ, καθάπερ ὀλίγῳ πρότερον ἐδηλώσαμεν· τὸ γὰρ τέταρτον φρέαρ ἄνυδρον καὶ ξηρὸν εὐρίσκεται καὶ ὄρκος διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν προσαγορεύεται.

[41] Τὰ δὲ ἐπόμενα ζητήσωμεν ἐρευνῶντες, τίς ἡ Χαρρὰν καὶ διὰ τί ὁ ἀπὸ τοῦ φρέατος ἐξελθὼν εἰς αὐτὴν ἔρχεται (Gen. 28, 10). Ἔστι τοίνυν, ὡς ἔμοιγε φαίνεται, Χαρρὰν μητρόπολις τις αἰσθήσεων. Ἑρμηνεύεται γὰρ τοτὲ μὲν ὀρυκτή, τοτὲ δὲ τρῶγλαι, δι' ἀμφοτέρων τῶν ὀνομάτων ἐνὸς δηλουμένου πράγματος. [42] Τὸ γὰρ σῶμα ἡμῶν εἰς τὰ τῶν αἰσθήσεων ὄργανα τρόπον τινὰ ἐξορώρκεται, καὶ γέγονεν ἕκαστον τῶν ὀργάνων ἐκάστης ὁπῇ τις αἰσθήσεως, ἐν ἣ πέφυκε φωλεύειν. | Ὅταν οὖν τις ἀπὸ τοῦ φρέατος, δ καλεῖται ὄρκος, ὥσπερ ἀπὸ λιμένος ἐξαναχθῇ, παραγίνεται εὐθύς εἰς Χαρρὰν ἀναγκαίως· τὸν γὰρ ἀποδημίαν στελλόμενον ἀπὸ τοῦ ἀρίστου καὶ ἀπειρομεγέθους ἐπιστήμης χωρίου κατ' ἀναγκαῖον αἰσθήσεις ἄνευ ξεναγῶν ὑποδέχονται. [43] Κινεῖται γὰρ ἡμῶν ἡ ψυχὴ πολλάκις μὲν ἐφ' ἑαυτῆς, ὅλον τὸν σωματικὸν ὄγκον ἐκδύσα καὶ τὸν τῶν αἰσθήσεων ὄχλον ἀποδράσα, πολλάκις δὲ καὶ ταῦτα ἐπαμπισχομένη. Τὴν μὲν οὖν γυμνὴν κίνησιν αὐτῆς τὰ νοήσει μόνη καταληπτὰ ἔλαχε, τὴν δὲ μετὰ σώματος τὰ αἰσθητά. [44] Εἴ τις οὖν ὁμιλεῖν εἰσάπαν ἀδυνατεῖ

en tres de ellos algo comprensible, y a sus hallazgos les dieron tres nombres: injusticia, enemistad y amplio espacio⁴⁷. En el cuarto, el cielo, como hemos demostrado un poco antes, no encontraron nada en absoluto; pues resulta que el cuarto pozo carece de agua y está seco, y se le denomina "Juramento" por la razón ya mencionada.

[41] Examinemos lo siguiente, e investiguemos qué es Jarán y por qué el que sale del pozo va allí (*Gen.* 28, 10). Pues bien, como a mí me parece, Jarán es la metrópolis de los sentidos. Unas veces se interpreta como "excavado", otras como "cavernas", indicándose por los dos nombres una sola cosa⁴⁸. [42] Pues nuestro cuerpo ha sido excavado de alguna manera para recibir los órganos de los sentidos y cada uno de ellos ha resultado ser una apertura de cada sentido, en la que por naturaleza está asentado. Pues cuando alguien se aleja del pozo que se llama del Juramento, como si fuera de un puerto, directamente se presenta en Jarán necesariamente. Pues al que es enviado a un viaje al extranjero desde el lugar de la ciencia, lugar excelente e ilimitado en su espacio⁴⁹, por fuerza le reciben los sentidos, sin necesidad de guía. [43] Pues nuestra alma se mueve muchas veces por sí misma y habiendo abandonado todo el volumen corporal y habiendo escapado a la multitud de los sentidos, también muchas veces es envuelta en estos mismos. Pues al movimiento de ella cuando está desnuda es al que le ha tocado en suerte captar las cosas que sólo son comprensibles con el pensamiento, al que realiza con el cuerpo le corresponde captar las cosas sensibles. [44] Si se es completamente incapaz de tener trato con la sola mente, se encuentra un

⁴⁷ Génesis 26, 20-22: Riña entre los pastores de Gerar y los de Isaac por un pozo al que llamaron "Eseq". En el siguiente, "sitná", también hubo riña. En el tercero, "Rejobot", el Señor nos ha dado campo libre. Colson piensa que estos tres nombres han de tener un cierto sentido alegórico: los dos primeros evocan el mar y la tierra, escenario de las batallas de los hombres. El amplio espacio coincide sin problema con el aire. Los nombres significan: Eseq = "altercado"; Sitná = "acusación, denuncia, enemistad, ἐχθρὰ" y Rejobot = "espacio amplio, εὐρυχωρία" (Ludwig Köhler/ Walter Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden, 1990).

⁴⁸ Para esta etimología, cf. cap. 5 § 48.

⁴⁹ Así Mangey: ὀπίσθου. Mss. y Wendland: ὀπίσθου. Leemos la última opción.

διανοία μόνη, δευτέραν καταφυγὴν αἰσθησιν εὐρίσκεται, καὶ ὅστις ἂν σφαλῇ τῶν νοητῶν, αὐτίκα πρὸς τὰ αἰσθητὰ κατασύρεται· δεύτερος γὰρ αἰεὶ πλοῦς ὁ πρὸς αἰσθησιν τοῖς μὴ δυνηθεῖσι πρὸς τὸν ἡγεμόνα νοῦν εὐπλοῆσαι. [45] Καλὸν δὲ καὶ τούτῳ γενομένους μὴ καταγερᾶσαι καὶ διαιωνίσαι, ἀλλ' ὡς ἐν ξένῃ διατρίβοντας παροίκων τρόπον αἰεὶ μετανάστασιν ζητεῖν καὶ ἐπάνοδον εἰς τὴν πατρίαν γῆν. Λάβαν μὲν γὰρ οὐκ εἶδος, οὐ γένος, οὐκ ἰδέαν, οὐκ ἐννόημα, οὐκ ἄλλο τῶν νοήσει μόνη καταλαμβανομένων οὐδὲν ἀπλῶς εἰδώς, ἡρτημένος δὲ τῶν ἐμφανῶν, ἅπερ εἰς ὄψεις καὶ ἀκοὰς καὶ τὰς συγγενεῖς δυνάμεις ἔρχεται, πατρίδος ἡξίωται Χαρρὰν, ἦν ὡς ξένην ὁ φιλάρετος Ἰακώβ πρὸς ὀλίγον οἰκεῖ χρόνον, τῆς οἴκαδε ἐπανόδου διαμεμνημένος. [46] Φησὶ γοῦν ἡ μήτηρ, ἡ ὑπομονή, Ῥεβέκκα πρὸς αὐτόν· « Ἀναστὰς ἀπόδραθι πρὸς Λάβαν τὸν ἀδελφόν μου εἰς Χαρρὰν, καὶ οἴκησον μετ' αὐτοῦ ἡμέρας τινάς » (Gen. 27, 43.44). Ἄρα οὖν κατανοεῖς, ὅτι οὐχ ὑπομένει ὁ ἀσκητὴς ἐν τῇ χώρᾳ τῶν αἰσθήσεων καταβιώναι, ἀλλ' ἡμέρας ὀλίγας καὶ βραχύν τινα χρόνον διὰ τὰς τοῦ συνδέτου σώματος ἀνάγκας, ὁ δὲ μακρὸς αἰὼν αὐτῷ καὶ βίος ἐν τῇ νοητῇ πόλει ταμιεύεται ; [47] Παρό μοι δοκεῖ καὶ ὁ πάππος αὐτοῦ τῆς ἐπιστήμης, Ἀβραὰμ ὄνομα, μὴ πολὺν χρόνον ὑπομεῖναι τῇ Χαρρὰν ἐνδιατρίψαι. Λέγεται γὰρ ὅτι « Ἀβραὰμ ἦν ἐτῶν ἐβδομήκοντα πέντε, ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ Χαρρὰν » (Gen. 12, 4), καίτοι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Θάρρα, δς ἐρμηνεύεται κατασκοπὴ ὁσμῆς, μέχρι τελευτῆς ἐν αὐτῇ βιώσαντος. [48] Ῥητῶς γοῦν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς | δηλοῦται, ὅτι « ἀπέθανε Θάρρα ἐν Χαρρὰν » (Gen. 11, 32)· κατάσκοπος γὰρ ἦν ἀρετῆς, οὐ

segundo refugio en los sentidos y aquel que fracasa en las cosas inteligibles, inmediatamente es arrastrado a las cosas sensibles; pues siempre hay un segundo viaje hacia los sentidos para los que no son capaces de viajar hacia la mente rectora. [45] Pero es bueno que los que forman parte de este segundo viaje no envejeczan ni se eternicen, sino que, como pasando el tiempo en tierra extranjera como residentes, intenten emigrar y retornar a la tierra patria. Labán no conocía simplemente clase, ni género, ni idea, ni reflexión, ni ninguna otra cosa de las que se aprehenden con la sola mente, suspendido por las manifestaciones que van a los ojos, los oídos y otras facultades análogas a estas, consideró Jarán su patria, la cual Jacob, amigo de la virtud, habitó como tierra extranjera durante poco tiempo, teniendo presente en la memoria el retorno al hogar. [46] Pues le dijo su madre Rebeca, o Paciencia⁵⁰, "Levántate y huye a la casa de Labán, mi hermano, a Jarán, y vive con él algunos días" (*Gen.* 27, 43-44) ¿Te das cuenta de que el asceta no soporta vivir en la tierra de los sentidos, sino pocos días y un tiempo breve por las necesidades⁵¹ del cuerpo que le ata, y que una larga vida le espera en la ciudad del Pensamiento⁵²?

[47] Por esto, me parece, tampoco el abuelo de su sabiduría⁵³, Abraham de nombre, pudo permanecer mucho tiempo en Jarán. Pues se dice que Abraham tenía setenta y cinco años cuando se fue de Jarán (*Gen.* 12, 4) y sin embargo, su padre Teraj, cuyo nombre se interpreta como reconocimiento del olor⁵⁴, vivió allí hasta el fin de sus días. [48] Literalmente se expresa en las Sagradas escrituras que "Teraj murió en Jarán" (*Gen.* 11, 32). Porque era explorador de la virtud, mas no ciudadano

⁵⁰ Sobre esta etimología cf. cap. 5 § 49.

⁵¹ Wendland sugiere añadir παρourkei, pero βιώναι se puede entender de καταβιώναι.

⁵² cf. *Opif.* 24. Se trata del mundo inteligible.

⁵³ En *Sac.* 43 aparece una frase paralela a esta, también refiriéndose a Abraham y Jacob: παππῷ τῆς ἑαυτοῦ παιδείας, por lo cual parece ser correcto 'el abuelo de su sabiduría. Sin embargo, se ha de buscar alguna explicación a la sugerencia de W.G. Waddell, en *Études de Papyrologie*, tom. I, Cairo, 1932, al papiro *Oxy.* IX 1173; XI 1356, que contiene un fragmento de *Sac* 43. Entre μεμαθηκε δὲ ταῦτα y ἑαυτοῦ παιδείας hay sitio para siete letras más que en las otras autoridades. Por eso sugiere: παρὰ τῷ πάππῳ < τῷ πατρὶ > τῆς etc.

⁵⁴ Sobre esta etimología, cf. cap. 5 § 50.

πολίτης, καὶ ὁσμάϊς ἀλλ' οὐ τροφῶν ἀπολαύσεσιν ἐχρῆτο, μήπω ἱκανὸς ὧν ἐμπίπλασθαι φρονήσεως, ἀλλὰ μηδὲ γεύεσθαι, τοῦτο δ' αὐτὸ μόνον ὁσφραίνεσθαι. [49] Καθάπερ γὰρ τοὺς θηρατικούς τῶν σκυλάκων λόγος ἔχει καὶ τὰ πορρωτάτω τῶν θηρίων πτώματα ῥινηλατοῦντας ἀνευρίσκειν ἤκονημένους ὑπὸ φύσεως διαφερόντως τὴν περὶ τὰς ὁσμάς αἰσθησιν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὴν ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἀναδιδομένην ἡδεῖαν αὔραν ὁ παιδείας ἐραστὴς ἰχνηλατεῖ καὶ ποθεῖ μὲν ἐκείναις ἐντυχεῖν, ἐξ ὧν ἀναδίδεται τὸ θαυμασιώτατον γάνωμα τοῦτο, μὴ δυνάμενος δ' ἐν κύκλῳ κενὴν περιάγει τὴν κεφαλὴν, ὁσφραϊνόμενος αὐτὸ μόνον καλοκάγαθίας καὶ σιτίων ἱερωτάτης κνίσσης· οὐ γὰρ ἀρνεῖται λίχνος ἐπιστήμης καὶ φρονήσεως εἶναι. [50] Μακάριοι μὲν οὖν οἷς ἐξεγένετο τῶν σοφίας φίλτρων ἀπόνασθαι καὶ τῶν θεωρημάτων καὶ δογμάτων αὐτῆς ἐστιαθῆναι καὶ ἐνευφρανθεῖσιν ἔτι διψῆν, ἅπληστον καὶ ἀκόρεστον ἐπιφερομένοις ἡμερον ἐπιστήμης. [51] Δεύτερα δ' οἷσονται, οἷς ἀπολαῦσαι μὲν οὐκ ἐξεγένετο τῆς ἱερᾶς τραπέζης, κνισσοῦν δὲ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς· αὔραις γὰρ ἀρετῆς οὗτοι ζωπυρῆθήσονται, καθάπερ τῶν καμνόντων οἱ παρειμένοι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τροφῇ χρῆσθαι τὰς εἰς ἀνάληψιν προσφέρονται ὁσμάς, ὡς ἱατρῶν παῖδες λιποθυμίας ἄκη σωτήρια προευτρεπίζονται.

[52] Καταλιπὼν μέντοι τὴν Χαλδαίαν γῆν εἰς Χαρρὰν λέγεται μετανίστασθαι Θάρρα, τὸν τε υἱὸν Ἀβραάμ καὶ τοὺς ὁμογνίους τῆς οἰκίας ἐπαγόμενος, οὐχ ἵν' ὥς παρὰ συγγραφῆς ἱστορικοῦ μάθωμεν, ὅτι μετανάσται τινὲς ἐγένοντο, τὴν μὲν πατρῶαν γῆν καταλιπόντες, τὴν δὲ ξένην ὡς πατρίδα οἰκήσαντες, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μᾶθημα βιωφελέστατον καὶ ἀρμόττον ἀνθρώπῳ μὴ ἀμεληθῆναι. [53] Τί δὲ τοῦτό ἐστι; Χαλδαῖοι μὲν ἀστρονομοῦσιν, οἱ δὲ τῆς Χαρρὰν πολῖται περὶ τὸν τῶν αἰσθήσεων τόπον πραγματεύονται. Φησὶν οὖν ὁ ἱερὸς λόγος τῷ κατασκόπῳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων· τί περὶ ἡλίου ζητεῖς, εἰ ποδιαῖός ἐστιν, εἰ τῆς γῆς μείζων

de ella, llegó a aspirar su aroma, pero no probó la sustancia nutritiva, y nunca fue capaz de saciarse con el pensamiento ni de probarla, sino que sólo fue capaz de olerla. [49] De igual manera, se dice que los perros de caza, dotados de un finísimo olfato por naturaleza, pueden encontrar, olfateando, las piezas abatidas a gran distancia, y de la misma manera, el amante de la cultura rastrea la dulce aura despedida por la justicia y otras virtudes y desea vehementemente encontrarse con ellas, de las que se despide este maravilloso brillo, y al no poder, gira su vacía cabeza olfateando, sólo esto, la sagrada exhalación del alimento de la nobleza, pues no niega que está deseoso de sabiduría y pensamiento. [50] Bienaventurados son aquellos a los que es lícito disfrutar del hechizo de la sabiduría y recibir los manjares de sus enseñanzas y dogmas y después de haberlos gozado, seguir teniendo sed, por tener una ansia insaciable e incesante de sabiduría. [51] Tendrán el segundo premio aquellos a los que no es lícito disfrutar del sagrado banquete, sino que llenan sus almas con el olor de las viandas. Pues con la brisa de la virtud será avivada su llama, como los enfermos, debilitados por no poder comer alimentos, que son revigorizados al aspirar el olor de la medicina que los hijos de los médicos preparan como remedio para los desmayos.

[52] Se dice que Teraj, habiendo dejado la tierra Caldea, emigró a Jarán, llevando consigo a su hijo Abraham y sus parientes de casa, y no para que aprendamos como en los tratados de historia, que hubo migraciones de pueblos que dejaron su tierra, habitando como patria una tierra extranjera, sino para que no se pase por alto una enseñanza de vital utilidad y concerniente al hombre. [53] ¿De qué se trata? Los caldeos son astrónomos, mientras que los ciudadanos de Jarán se ocupan del lugar donde residen los sentidos. Así, dice el Logos divino al observador de las cosas de la naturaleza: "¿Por qué investigas sobre el sol, si mide un pie de

ἀπάσης; εἰ πολλαπλάσιος αὐτῆς ; Τί δὲ περὶ φωτισμῶν
σελήνης, εἰ νόθον ἔχει φέγγος, εἰ γνησίῳ μόνῳ χρήται ;
Τί δὲ περὶ τῆς τῶν ἄλλων ἀστέρων φύσεως ἢ περιφορᾶς ἢ
συμπαθείας πρὸς τε ἀλλήλους καὶ τὰπίγεια ; [54] Τί δὲ
βαίνων ἐπὶ γῆς ὑπὲρ νεφέλας πηδᾶς ; Τί δ' ἄπτεσθαι τῶν ἐν
αἰθέρι φῆς δύνασθαι προσερριζωμένος χέρσῳ ; Τί δὲ περὶ
τῶν ἀτεκμάρτων τεκμαίρεσθαι τολμᾶς ; Τί δὲ πολυπραγμονεῖς
ἂ μή σε δεῖ, τὰ μετέωρα ; Τί δὲ τὴν ἐν τοῖς μαθήμασιν
εὐρεσιλογίαν ἄχρις οὐρανοῦ τείνεις ; Τί δ' ἀστρονομεῖς
μετεωρολεσχῶν ; | Μὴ τὰ ὑπὲρ σέ καὶ ἄνω, ὧ οὗτος, ἀλλὰ
τὰ ἐγγὺς σαυτοῦ κατανόησον, μᾶλλον δὲ σαυτὸν ἀκολακεύτως
ἐρευνήσον. [55] Πῶς οὖν ἐρευνήσεις ; Ἴθι νοερῶς εἰς Χαρρὰν
τὴν ὀρυκτὴν, τὰς τρώγλας καὶ ὅπας τοῦ σώματος, καὶ
ἐπίσκεψαι ὀφθαλμούς, ὦτα, ῥίνας, τὰ ἄλλα ὅσα καὶ αἰσθή-
σεως ὄργανα, καὶ φιλοσόφησον ἀναγκαιοτάτην καὶ πρεπω-
δεστάτην φιλοσοφίαν ἀνθρώπῳ, ζητῶν τί ὄρασις, τί ἀκοή, τί
γεῦσις, τί ὄσφρησις, τί ἀφή, τί καὶ συνόλως αἰσθησις· κἄπειτα
τί τὸ ὁρᾶν καὶ πῶς ὁρᾶς, τί τὸ ἀκούειν καὶ πῶς ἀκούεις, τί
τὸ ὀσφραίνεσθαι ἢ γεύεσθαι ἢ ἄπτεσθαι καὶ πῶς ἕκαστον
αὐτῶν εἴωθε γίγνεσθαι. [56] Πρὶν δὲ τὸν ἴδιον οἶκον καλῶς
ἐπεσκέφθαι, τὸν τοῦ παντὸς ἐξετάζειν οὐχ ὑπερβολὴ μανίας ;
Καὶ οὐπω σοι μείζον ἐπίταγμα ἐπιτάττω, τὴν σαυτοῦ ψυχὴν

ancho⁵⁵, si es mayor que toda la tierra, si es muchas veces mayor que ésta⁵⁶? ¿Por qué sobre las iluminaciones de la luna, si tiene luz ajena⁵⁷ o si emplea luz propia? ¿Por qué sobre la naturaleza de los otros cuerpos celestes o sus órbitas o las interrelaciones con los otros cuerpos y con la tierra? [54] ¿Por qué andando sobre la tierra, saltas sobre las nubes? ¿Por qué enraizado en tierra pretendes que puedes tocar las regiones del éter? ¿Por qué osas determinar lo indeterminado? ¿Por qué tienes esa curiosidad por cosas que no son de tu incumbencia, los fenómenos celestes? ¿Por qué extiendes hasta el cielo la locuacidad de tus investigaciones? ¿Por qué te haces astrónomo observando los fenómenos celestes? ¡Pero, hombre!, deja de observar las cosas de allí arriba, que están por encima de ti y presta atención a las cosas que están cerca de ti, o mejor, invéstigate a ti mismo de manera imparcial⁵⁸. [55] ¿Cómo investigarás, pues? Ve en espíritu a Jarán, la tierra excavada, es decir, a las cavernas y las cavidades del cuerpo; inspecciona los ojos, los oídos, la nariz y todo cuanto sea órgano de los sentidos, y entrégate a la filosofía más necesaria y conveniente para el hombre, trata de hallar qué es la vista, qué es el oído, qué es el gusto, qué es el olfato, qué el tacto, qué es la percepción sensorial. Después qué es ver y cómo ves, qué es oír y cómo oyes, qué es oler o degustar o tocar y cómo cada una de estas funciones se suele producir. [56] ¿No es acaso una exageración de la locura investigar el Universo, antes de examinar cuidadosamente la propia morada? Y aún no te ordeno un

⁵⁵ Heráclito: εἶπος ποῶς ἀνθρώπου (Stobeo, I 25, p. 526 H, DK p. 351). Cf. Cumont, *Mémoires prés. à l'Acad. des inscr.*, Paris, 1913, p. 450.

⁵⁶ Quizá se refiera a la opinión de Anaximandro de que el círculo del sol es 28 veces mayor que la tierra, aunque su parte visible es igual a ésta (Stobeo I 25, p. 524, DK ibid.) cf. Cicerón, *Acad.* II 82: *quem mathematici amplius duodeviginti (¿duodetriginta?) partibus confirmant maiorem esse quam terram. Mihi quidem pedalis videtur.*

⁵⁷ Heráclito, DK 12 B 3.

⁵⁸ Wendland compara este pasaje con Tertuliano y Epicuro (Usener, *Epicurea*, p. 229). Otros atribuyen esto a Sócrates.

ἰδεῖν καὶ τὸν νοῦν, ἐφ' ᾧ μέγα φρονεῖς · καταλαβεῖν γὰρ αὐτὸν οὐποτε δυνήσῃ. [57] Ἀνάβαινε νῦν εἰς οὐρανὸν καὶ καταλαζονεύου περὶ τῶν ἐκεῖ, μήπω δεδυνημένος γινῶναι κατὰ τὸ ποιητικὸν γράμμα

ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ' ἀγαθὸν τε τέτυκται, καταγαγὼν δ' ἀπ' οὐρανοῦ τὸν κατάσκοπον καὶ ἀντισπάσας ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ζητήσεως γινῶθι σαυτόν, εἴτα καὶ τοῦτ' ἐπιμελῶς ἐκπόνησον, ἵνα τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας ἐπιλάβῃς. [58] Τὸν τρόπον τοῦτον Θάρρα μὲν Ἑβραῖοι, Σωκράτην δὲ Ἕλληνες ὀνομάζουσι · καὶ γὰρ ἐκείνον ἐγγηράσαι φασὶν τῇ περὶ τοῦ γινῶθι σαυτόν ἀκριβεστάτῃ σκέψει, μηδὲν ἕξω τῶν καθ' ἑαυτὸν φιλοσοφοῦντα. Ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος ἦν, Θάρρα δ' αὐτὸς ὁ λόγος ὁ περὶ τοῦ γινῶναί τινα ἑαυτὸν προκείμενος οἷα δένδρον εὐερνέστατον, ἵν' ἔχοιεν εὐμαρῶς οἱ φιλάρετοι τὸν περὶ ἡθοποιίαν δρεπόμενοι καρπὸν σωτηρίου καὶ ἡδίστης ἐμπίπλασθαι τροφῆς. [59] Τοιοῦτοι μὲν ἡμῖν οἱ φρονήσεως κατάσκοποι, τῶν δὲ ἀθλητῶν καὶ ἀγωνιστῶν αὐτῆς αἱ φύσεις τελειότεραι · δικαιοῦσι γὰρ οὗτοι τὸν περὶ τῶν αἰσθήσεων σύμπαντα λόγον ἀκριβῶς καταμαθόντες ἐπὶ τι μεῖζον ἕτερον χωρεῖν θεώρημα, καταλιπόντες τὰς αἰσθήσεως ὁπάς, αἱ Χαρρὰν ὀνομάζονται. [60] Τούτων ἐστὶν ὁ ἐπιδόσεις καὶ βελτιώσεις πρὸς ἐπιστήμης ἄκρας ἀνάληψιν ἐσχηκώς Ἀβραάμ · ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω

mandato mayor⁵⁹: examinar tu alma y tu mente, por las que eres tan engreído, pues aún no podrías entenderlo. [57] Sube pues al cielo y fanfarronea sobre lo que allí has visto, aunque no puedas saber, como dice el verso "todo lo que existe bueno y malo en las salas de tu hogar"⁶⁰. Baja al observador del cielo y alejándolo de aquellas investigaciones "conócete a ti mismo"⁶¹ y dedícate cuidadosamente a esto, para conseguir la felicidad reservada al hombre⁶². [58] Esto es lo que los hebreos llaman Teraj y los griegos Sócrates. Los griegos dicen que este Sócrates había envejecido en la más esmerada búsqueda del 'conócete a ti mismo'⁶³, no teniendo otra filosofía que la referente a sí mismo. Pero él era un hombre, mientras que Teraj es la misma idea de conocerse a sí mismo, presentándose ante nosotros como un árbol bien crecido para que los amantes de la virtud puedan fácilmente, después de recolectar el fruto del conocimiento, saciarse con el alimento de la salvación y el placer. [59] Tales son por un lado para nosotros los observadores del pensamiento, y por otro, las naturalezas más perfectas de sus atletas y sus campeones. Pues es justo que estos, habiendo llevado a cabo un estudio exhaustivo sobre el conocimiento sensible, se dirijan a un objeto de contemplación superior, dejando atrás las cavidades de los sentidos, llamados Jarán. [60] Entre estos se encuentra Abraham, quien alcanzó muchos progresos y mejoras en consecución del más alto saber. Pues cuanto más se conocía, tanto más de

⁵⁹ La vida en Jarán es primariamente exploración de los sentidos y no incluye la exploración de la mente (Teraj o Socrates) en oposición a la práctica (Abraham) que lleva al más alto conocimiento espiritual. Es un escalón mucho más alto y esto es expresado por οὐνο. cf. *Migr.* 185. cf. cap. 5 § 42.

⁶⁰ *Odisea* IV, 392. cf. *Migr.* 195. Se dice que Sócrates lo aplicaba a sus propias investigaciones (*DL* II, 21).

⁶¹ Colson lee το γνῶθι. como objeto de ἀντισπασας. cf. Juvenal XI 27: *e caelo descendit γνῶθι σεαυτον*. Sugiere que puede ser un proverbio del que también hace uso Filón. Si γνῶθι es el verbo principal y ἀντισπασας rige τον κατάσκοπον, es necesario omitir εἶτα, como hace Mangey y casi todos los mss (GFHPL).

⁶² Filón parece olvidar que todo el discurso está dirigido al κατάσκοπος. cf. 53.

⁶³ cf. *Spec.* I 263 y *Plant.* 80, en que Filón utiliza el dicho de Sócrates, 'sólo sé que no sé nada' (Platón, *Apologia* 21 D), cf. Platón, *Phaedo* 83 A: para salvar el alma hay que reconocer que el conocimiento sensible es un engaño y que ésta debe recogerse en sí misma.

ἑαυτόν, ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνῶσιν ἔλθῃ. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν ὁ λῖαν καταλαβὼν ἑαυτὸν λῖαν ἀπέγνωκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ | γεννητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα.

[61] Τίς μὲν οὖν ἐστὶν ἡ Χαρρὰν καὶ διὰ τί ὁ ἀπολείπων τὸ τοῦ ὄρκου φρέαρ εἰς αὐτὴν ἔρχεται, δεδήλωται ὁ σκεπτέον δὲ τὸ τρίτον καὶ ἀκόλουθον, τίς ὁ τόπος, ᾧ ὑπαντᾷ ὁ λέγεται γάρ, ὅτι « ἀπήντησε τόπῳ » (Gen. 28, 11). [62] Τριχῶς δὲ ἐπινοεῖται τόπος, ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος πεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. « Εἶδον » γάρ φησι « τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ » (Exod. 24, 10), ἐν ᾧ μόνῳ καὶ ἱεουργεῖν ἐφῆκεν ἀλλαχόθι κωλύσας ὁ διείρηται γὰρ ἀναβαίνειν « εἰς τὸν τόπον, ὃν ἂν ἐκλέξηται κύριος ὁ θεός » (Deut. 12, 5), κακεῖ θύειν « τὰ ὀλοκαυτώματα » (Ex. 20, 24) καὶ τὰ σωτήρια καὶ τὰς ἄλλας ἀμώμους θυσίας ἀνάγειν. [63] Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ θεός καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς, καὶ τῷ καταφυγῇ τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι, καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκῶς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. [64] Ἐγὼ μὲν οὖν οὐκ εἰμι τόπος, ἀλλ' ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως ὁ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ. Μαρτυρεῖ δέ μοι λόγιον τὸ χρησθὲν ἐπὶ Ἀβραάμ τόδε ὁ « ἦλθεν εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός ὁ ἀναβλέψας τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν » (Gen. 22, 3.4). [65] Ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν τόπον, εἶπέ μοι, μακρόθεν αὐτὸν εἶδεν ; Ἀλλὰ μήποτε δεῖν πραγμάτων ἐστὶν ὁμωνυμία διαφερόντων, ὧν τὸ μὲν

sí mismo desistía⁶⁴, para de esta manera llegar al exacto conocimiento del que es la verdad. Y así es por naturaleza: el que más se comprende, más renuncia a sí mismo, previendo claramente la Nada absoluta en todo lo terrestre: y el que renuncia a sí mismo, conoce al que Es.

[61] Qué es, pues, Jarán y por qué el que deja el pozo del Juramento va a ella ha quedado claro. Pero ahora ha de observarse el tercero que sigue: ¿cuál es el lugar en el que se encuentra?, pues dicen la Sagradas Escrituras que "se encontró en un lugar" (*Gen.* 28, 11). [62] Tres cosas puede significar 'lugar'. Primeramente, el espacio que llena el cuerpo⁶⁵. Un segundo significado puede ser el Logos Divino, que el propio Dios ha llenado completamente de potencias incorpóreas⁶⁶. Pues dice Moisés: "Vieron el lugar en que se erguía el Dios de Israel" (*Ex.* 24, 10)⁶⁷, en el único en el que les permitía sacrificar, prohibiéndolo en otros lugares. Pues les explicó claramente que subieran "al lugar que el Señor eligiera" (*Deut.* 12, 5) y allí ofrecieran los holocaustos y los sacrificios de acción de gracias y todos los demás sin tacha. [63] Hay un tercer significado y es que el propio Dios se llama 'lugar', en el que todo se contiene, sin ser contenido por nada absolutamente, y él es el refugio del todo y puesto que él es su propio 'espacio', está contenido en sí mismo y rodeado únicamente por sí mismo⁶⁸. [64] Pues yo no soy un lugar, estoy en un lugar, y así ocurre con cada una de las cosas que existen. El contenido es diferente del continente y la Divinidad no está contenida por nada, sino que es necesariamente su propio espacio. Tengo como testimonio el oráculo comunicado a Abraham: "fue al lugar que le había dicho Dios y, levantando la vista, vio el lugar a lo lejos" (*Gen.* 22, 3-4)⁶⁹. [65] Y dime, el que fue al lugar ¿lo vio de lejos? No, la misma palabra se usa para dos cosas diferentes. Una es el

⁶⁴ Juego de palabras intraducible: ἐγώ / ἀνεγώ.

⁶⁵ Es una definición estoica: *Aetius Plac.* I 20, 1, *SVF* II 504 ~ Sextus, *Adv. Physicos* II 3.

⁶⁶ El texto de la Biblia sugiere a Filón la noción platónica de τόπος νοητός.

⁶⁷ cf. *Confus.* 96.

⁶⁸ cf. Clemente, *Strom.* V 74, p. 690 P.

⁶⁹ cf. *Poster.* 17s.

ἕτερον θεῖός ἐστι λόγος, τὸ δὲ ἕτερον ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεός.
[66] Ὁ δὴ ξεναγηθεὶς ὑπὸ σοφίας εἰς τὸν πρότερον ἀφικνεῖται
τόπον, εὐράμενος τῆς ἀρεσκείας κεφαλὴν καὶ τέλος τὸν
θεῖον λόγον, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ
εἶναι θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν· μᾶλλον δὲ οὐδὲ
πόρρωθεν αὐτὸν ἐκείνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ
μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως αὐτὸ μόνον ὁρᾷ καὶ
τὸ πορρωτάτῳ τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης
διανοίας διωκίσθαι. [67] Μήποτε μέντοι γε οὐδὲ τόπον νῦν
ἀλληγορῶν ἐπὶ τοῦ αἰτίου παρείληφεν, ἀλλ' ἔστι τὸ δηλούμε-
νον τοιοῦτον· « Ἦλθεν εἰς τὸν τόπον, καὶ ἀναβλέψας τοῖς
ὀφθαλμοῖς εἶδεν » αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθε, μακρὰν
ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας
ιδέας ἀκαταλήπτου θεοῦ. [68] Τούτων προδιωρισμένων,
ὅταν εἰς Χαρράν, τὴν αἴσθησιν, ἔλθῃ ὁ ἀσκητής, « ὑπαντᾷ
τόπῳ » (Gen. 28, 11), οὔτε τῷ ἐκπεπληρωμένῳ ὑπὸ σώματος
θνητοῦ – μετέχουσι γὰρ αὐτοῦ πάντες οἱ γηγενεῖς ἐκπεπληρω-
κότες χώραν καὶ τόπον τινὰ κατὰ τὰναγκαῖον ἐπέχοντες –
οὔτε τῷ τρίτῳ καὶ ἀρίστῳ, οὐ μόλις ἔννοιαν λαβεῖν ἦν ἂν ἐπὶ
τοῦ φρέατος ποιούμενον τὰς διατριβάς, δὲ προσηγορεύετο
ὄρκος, ᾧ τὸ αὐτομαθὲς γένος, Ἰσαάκ, ἐνδιαιτᾶται μηδέποτε
τῆς πρὸς θεὸν πίστεως καὶ ἀφανοῦς ὑπολήψεως ἀφιστάμενον,
ἀλλὰ τῷ μέσῳ λόγῳ θεῷ, τὰ ἄριστα ὑφηγουμένῳ καὶ ὅσα
πρόσφορα τοῖς καιροῖς ἀναδιδάσκοντι. [69] Οὐ γὰρ ἀξιῶν
ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας
ἐνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δ' ἰατρεύουσι καὶ
ἐκνοσηλεύουσι τὰ ψυχῆς ἀρρωστήματα, παραινέσεις ἱεράς
ὥσπερ νόμους ἀκινήτους τιθέντες καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια
καλοῦντες καὶ τρόπον ἀλειπτῶν ἰσχὺν καὶ δύναμιν καὶ
ῥώμην ἀνανταγώνιστον ἐμφύοντες. [70] Δεόντως οὖν εἰς
αἴσθησιν ἐλθὼν οὐκέτι θεῷ, λόγῳ δ' ὑπαντᾷ θεοῦ, καθὰ καὶ
ὁ πάππος αὐτοῦ τῆς σοφίας Ἀβραάμ. Λέγεται γάρ· « Ἀπῆλθε

Logos Divino, y la otra es Dios, que está antes del Logos. [66] El guiado por la sabiduría, llega al primer lugar, habiendo encontrado el Logos Divino, la cumbre y la perfección de la Gracia, pero habiendo llegado allí, no alcanza a llegar a Dios en su esencia, sino que lo ve de lejos. Aún más, ni siquiera es capaz de verlo de lejos, sólo ve que Dios está lejos de toda la creación, y que la comprensión del mismo se encuentra en el punto más lejano de todo pensamiento humano. [67] Puede ser que no tomara este 'lugar' como símbolo de la causa primera, sino que quiere expresar lo siguiente: "se encontró en un lugar" y levantando la vista vio que el mismo lugar, al que había ido estaba lejos del Dios innombrable, inefable e incomprensible en todas sus formas. [68] Habiendo determinado estas cosas, cuando el asceta va a Jarán, o la percepción sensorial, se encuentra un lugar no ocupado por ningún cuerpo mortal —pues participan de él todas las criaturas terrestres, que han llenado un espacio y ocupado un lugar por necesidad—; no se trata pues del tercer sentido, el más importante, por el que sería difícil hacerse una idea habitando en el pozo llamado del Juramento, en donde reside la generación autodidacta⁷⁰, Isaac, que jamás se aparta de la fe hacia Dios, y su invisible concepción⁷¹. Se trata del sentido medio, el del Logos Divino, que nos guía hacia las cosas mejores y nos enseña en cada situación, las ventajas. [69] Pues Dios, no considerando digno⁷² recurrir a los sentidos, envía sus Logoi para que socorran a los amantes de la virtud. Estos medican y curan por completo las enfermedades del alma, estableciendo como si fueran leyes inamovibles sagradas exhortaciones, convocando al ejercicio de estas e infundiendo, a la manera de masajistas, fuerza, energía y vigor sin rival posible. [70] Pues necesariamente, Jacob, habiendo llegado a la Percepción, no encontró a Dios, sino al Logos Divino, como Abraham⁷³, el abuelo de su sabiduría. Se

⁷⁰ cf. *Abr.* 52.

⁷¹ Wendland lee: καὶ τοῦ ἀφανοῦς ὑπολήψεως.

⁷² mss: ἀπαξιῶν; corr. Mangey: ἀξιῶν. Leemos esta corrección.

⁷³ cf. supra punto 47.

κύριος, ὡς ἐπαύσατο λαλῶν τῷ Ἀβραάμ, καὶ Ἀβραάμ ἀπέστρεψεν εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ » (Gen. 18, 33) · δι' οὗ συνάγεται τὸ λόγοις τοιούτοις ἐντυγχάνειν ἱεροῖς, ὧν ὁ πρὸ τῶν ὅλων θεὸς ἀπήλλακται, μηκέτι τὰς ἀφ' αὐτοῦ τείνων φαντασίας, ἀλλὰ τὰς ἀπὸ τῶν μεθ' αὐτὸν δυνάμεων. [71] Ὑπερφυέστατα δ' ἔχει τὸ μὴ φάναι ἐλθεῖν εἰς τὸν τόπον, ἀλλ' ἀπαντῆσαι τόπῳ · ἐκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἔρχεσθαι, τὸ δ' ἀπαντᾶν πολλάκις ἀκούσιον, ἔν' ἐξαπιναιῶς ὁ θεῖος λόγος ἐπιφαινόμενος ἀπροσδόκητον χαρὰν ἐλπίδος μείζονα ἐρήμη ψυχῇ συνοδοιπορεῖν μέλλων προτείνει. Καὶ γὰρ Μωυσῆς « ἐξάγει τὸν λαὸν εἰς τὴν συνάντησιν τοῦ θεοῦ » (Exod. 19, 17), σαφῶς εἰδῶς ἐρχόμενον αὐτὸν ἀοράτως πρὸς τὰς ποθοῦσας ψυχὰς ἐντυχεῖν αὐτῷ.

[72] Τὴν δ' αἰτίαν ἐπιφέρει, δι' ἣν τόπῳ ὑπήντησεν · « Ἔδυ » γὰρ φησιν « ὁ ἥλιος » (Gen. 28, 11), οὐχ ὁ φαινόμενος οὗτος, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀοράτου καὶ μεγίστου θεοῦ περιφεγγέστατον καὶ περιαιγέστατον φῶς. Τοῦθ' ὅταν μὲν ἐπιλάμψῃ διανοία, τὰ δεύτερα λόγων δύεται φέγγη, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ αἰσθητοὶ τόποι πάντες ἐπισκιάζονται · ὅταν δ' ἐτέρωσῃ χωρήσῃ, πάντ' εὐθὺς ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. [73] Μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων · θεῷ γὰρ ὁμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδέν, ἃ δὲ δόξη νενόμισται, δύο μόνον ἐστίν, ἀόρατόν τε καὶ ὁρατόν, ψυχὴ μὲν ἀόρατον, ὁρατὸν δὲ ἥλιος. [74] Τὴν | μὲν οὖν ψυχῆς ἐμφέρειαν δεδήλωκεν ἐν ἐτέροις εἰπὼν · « Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν » (Gen. 1, 27), καὶ ἐν τῷ κατὰ ἀνδροφόνων τεθέντι νόμῳ πάλιν · « Ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυθήσεται, ὅτι ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα τὸν ἄνθρωπον » (Gen. 9, 6), τὴν δὲ ἡλίου διὰ συμβόλων μεμήνυκε. [75] Ῥάδιον δὲ καὶ ἄλλως ἐξ ἐπιλογισμοῦ τοῦτο κατιδεῖν, ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ — « Κύριος γὰρ φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου » ἐν ὕμνοις ᾄδεται (Psalm. 26, 1) — καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἐτέρου φωτὸς

dice en las Sagradas Escrituras que "el Señor se fue cuando acabó de hablar con Abraham y Abraham se volvió a su lugar" (*Gen.* 18, 33). Y esto conduce a encontrarse con estos Logoi, de los que Dios, Padre⁷⁴ de todas las cosas, se alejó, no enviando más visiones directamente de sí, sino las de las potencias inferiores a Él. [71] Es extraordinariamente correcto el no manifestar que "había llegado a un lugar", sino que "se encontró un lugar"; pues llegar es voluntario, mientras que encontrarse es involuntario muchas veces, de manera que el Logos Divino, apareciendo repentinamente como compañero de viaje, ofrece al alma solitaria una inesperada alegría que supera toda su esperanza. Así también Moisés "dirige al pueblo al encuentro con Dios" (*Ex.* 19, 17), sabiendo claramente que Él viene invisible a las almas que ansían encontrarse con Él.

[72] Moisés da la causa por la cual Jacob encontró el lugar: "Se puso el sol" dice. No es el sol que aparece ante nuestros ojos, sino la luz mucho más brillante y radiante del Dios invisible y supremo. Pero cuando éste ilumina la inteligencia, se desvanece la luz secundaria de las palabras, y se ensombrecen aún más los lugares sensibles. Cuando cambia de lugar, todas estas inmediatamente se fortalecen y resurgen. [73] No te asombres si el sol es comparado con el Padre Rector del Universo, según los cánones de la alegoría. Pues nada en verdad es comparable con Dios, pero sólo dos realidades han resultado tales al juicio del hombre, una invisible y otra visible: el alma, invisible y el sol, visible. [74] La semejanza del alma, por un lado, ha sido demostrada de la siguiente manera, diciendo: "Dios creó al hombre, y lo hizo a su imagen y semejanza" (*Gen.* 1, 27) y otra vez en la ley creada contra los asesinos: "Aquel que derrame la sangre del hombre, en compensación verá derramada la suya, porque a imagen de Dios creé al hombre" (*Gen.* 9, 6). La semejanza del sol, por otro lado, la ha declarado por medio de símbolos. [75] De otra manera, es fácil darse cuenta por la reflexión, pues en primer lugar, Dios es luz — "Dios es mi luz y mi salvador" se canta en los himnos (*Psalms.* 26, 1) — y no sólo luz, sino el

⁷⁴ Conjetura de Cohn: ὁ πατήρ των ὅλων θεός. Los mss: ὁ πρῶ.

ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ παντὸς ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον, λόγον ἔχον παραδείγματος. Τὸ μὲν γὰρ παράδειγμα ὁ πληρέστατος ἦν αὐτοῦ λόγος, φῶς – « Εἶπε » γάρ φησιν « ὁ θεός · γενέσθω φῶς » (Gen. 1, 3) –, αὐτὸς δὲ οὐδενὶ τῶν γεγονότων ὅμοιος. [76] Ἐπειθ' ὡς ἥλιος ἡμέραν καὶ νύκτα διακρίνει, οὕτως φησὶ Μωυσῆς τὸν θεὸν φῶς καὶ σκότος διατειχίσαι · « Διεχώρισε γὰρ ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους » (Gen. 1, 4) · ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοῦμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἅ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν.

[77] Λέγεται δὲ πολλαχῶς κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἐν ὑπονοίαις ἥλιος, ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, δὲ οἰκοδομοῦσιν ὡς πόλιν καὶ κατασκευάζουσιν οἱ γένεσιν πρὸ τοῦ ἀγενήτου θεραπεύειν ἀναγκαζόμενοι, ἐφ' ὧν εἴρηται ὅτι « Ὁκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς τῷ Φαραώ, τὴν τε Πειθώ », τὸν λόγον ᾧ τὸ πείθειν ἀνάκειται, « καὶ Ῥαμεσσή », τὴν αἰσθησιν, ὑφ' ἧς ὥσπερ ὑπὸ σέων ἡ ψυχὴ διεσθίεται – ἐρμηνεύεται γὰρ σεισμὸς σητός –, « καὶ τὴν Ὡν », τὸν νοῦν, ἣν Ἑλίου πόλιν ὠνόμασεν (Exod. 1, 11), ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει. [78] Τὸν δὲ ἱερέα καὶ θεραπευτὴν τοῦ νοῦ πενθερὸν ἐπιγράφεται πᾶς ὁ τὴν τοῦ σώματος πολιτείαν ἀναψάμενος, ὄνομα Ἰωσήφ. « Ἔδωκε » γάρ φησιν « αὐτῷ τὴν Ἀσενέθ θυγατέρα Πετεφρῆ ἱερέως Ἑλίου πόλεως » (Gen. 41, 45).

arquetipo de toda luz, o aún más, anterior y superior a todo arquetipo, teniendo la condición de ser el modelo del modelo⁷⁵. Pues el modelo era la palabra más llena de su esencia, 'Luz'⁷⁶, pues "dijo Dios: hágase la luz" (*Gen.* 1, 3), pero Él no se asemeja a ninguna de las criaturas. [76] A continuación, como el sol diferencia el día y la noche, así Moisés dice que Dios separó la luz y la oscuridad: "Pues Dios separó la luz de la oscuridad" (*Gen.* 1, 4). De otra manera, como el sol al levantarse hace visibles las cosas que habían estado escondidas, así también Dios, creando todas las cosas, no sólo las hizo visibles, sino que las cosas que antes no existían, las creó, no como un simple artesano, sino como el Creador.

[77] En la Sagrada Escritura se menciona el sol muchas veces en el sentido alegórico. Primero como la mente humana, la cual construyen como ciudad y preparan los que se ven obligados a rendir culto a la creación en vez de al Ser No Creado. De ellos se dice que "construyeron ciudades fortificadas para el Faraón, Peitho⁷⁷", palabra que viene del verbo πειθεῖν, 'persuadir', "y Ramsés⁷⁸", percepción sensorial, por la que el alma es como devorada por las polillas — pues significa 'la conmoción de la polilla', "y On" (*Ex.* 1, 11) la mente⁷⁹, que se llama Heliópolis, puesto que, como el sol, ha tomado la soberanía de todo nuestro cuerpo y extiende sus poderes sobre todo como rayos de sol. [78] Todo el que ha aceptado la ciudadanía del cuerpo⁸⁰, de nombre José, toma como suegro al sacerdote y servidor de la mente⁸¹. Pues dice Moisés que "el Faraón dio a José como

⁷⁵ Colson inserta un παράδειγματος para dar sentido, pues si el Logos también es un παράδειγμα, no tiene sentido. Dios ha de ser el modelo del modelo, cf. *Leg.* III 96: ὡςπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, y *Opif.* 25: εἰκὼν εἰκόνος. Leemos esta propuesta.

⁷⁶ Mangey sugiere la omisión de φῶς, lo que quitaría sentido al texto.

⁷⁷ Sobre este nombre y su etimología, cf. cap. 5 § 51.

⁷⁸ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 52.

⁷⁹ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 53.

⁸⁰ José, ὁ πολιτικός (*Leg.* III, 179), ὁ πολιτευόμενος τρόπος (*Mígr.* 159), gobernó como administrador en Egipto, que simbólicamente representa al cuerpo. Por esto también es llamado ὁ ἐν σώματι νοῦς (*Her.* 256). Sobre José cf. cap. 10 §§ 42-44 y cap. 21 § 29.

⁸¹ Porque los sentidos son hijas de la razón. cf. *supra* 88.

| [79] Δεύτερον δὲ ἥλιον καλεῖ συμβολικῶς τὴν αἴσθησιν, ἐπειδὴ τὰ αἰσθητὰ πάντα δείκνυσι διανοία. Περὶ ἧς λελάληκεν ὧδε · « Ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος αὐτῷ, ἡνίκα παρῆλθε τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ » (Gen. 32, 32) · τῷ γὰρ ὄντι ταῖς ἱερωτάταις ιδέαις καὶ ὡς ἂν εἰκόσιν ἄσωμάτοις ὅταν μηκέτι δυνώμεθα συνδιατρίβειν, ἀλλ' ἐτέρωσε τρεπόμενοι μεταχωρήσωμεν, ἄλλω φωτὶ τῷ κατὰ αἴσθησιν χρώμεθα σκότους πρὸς τὸν ὑγιῇ λόγον οὐδὲν ἀπλῶς διαφέροντι · [80] ὅπερ ἀνατείλαν ὄρασιν μὲν καὶ ἀκοήν, ἔτι δὲ γεῦσιν καὶ ὁσφρησιν καὶ ἀφὴν ὥσπερ κοιμώμενας ἀνήγειρε, φρόνησιν δὲ καὶ δικαιοσύνην ἐπιστήμην τε καὶ σοφίαν ἐγρηγορίας εἰς ὕπνον ἔτρεψεν. [81] Οὗ χάριν ἀγνεύειν οὐδένα πρὸ ἑσπέρας φησὶν ὁ ἱερὸς λόγος (Lev. 11, 24 al.) δύνασθαι, τῆς διανοίας ὑπὸ τῶν κατ' αἴσθησιν κινήσεων ἔτι παρευημερουμένης. Ἄφυκτον δὲ καὶ τοῖς ἱερεῦσι νόμον ἐν ταύτῳ καὶ γνώμην ἀποφαινόμενος τίθησιν, ἐπειδὴν λέγει · « Οὐκ ἔδεται ἀπὸ τῶν ἁγίων, ἐὰν μὴ λούσῃται τὸ σῶμα ὕδατι καὶ δύῃ ὁ ἥλιος καὶ γένηται καθαρὸς » (Lev. 22, 6.7). [82] Δηλοῖ γὰρ σαφέστατα διὰ τούτων, ὅτι εὐαγῆς εἰσάπαν οὐδεὶς ἐστίν, ὡς ταῖς ἁγίαις καὶ ἱεροπρεπέσι χρῆσθαι τελεταῖς, ᾧ τὰς αἰσθητὰς τοῦ θνητοῦ βίου λαμπρότητας ἔτι τετιμῆσθαι συμβέβηκεν. Εἰ δέ τις αὐτὰς οὐκ ἀποδέχεται, κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῷ φρονήσεως ἐπιλάμπεται φέγγει, δι' οὗ δυνήσεται τὰς τῶν κενῶν δοξῶν ἐκνίπτεσθαι καὶ ἀπολούεσθαι κηλίδας. [83] Ἡ τὸν ἥλιον αὐτὸν οὐχ ὁρᾷς, ὅτι τάναντία καὶ ἀνατέλλων καὶ δυόμενος ἐργάζεται ; Ἐπειδὴν γὰρ ἀνίσχη, τὰ μὲν κατὰ γῆν ἅπαντα περιλάμπεται, τὰ δὲ κατ' οὐρανὸν ἀποκρύπτεται · δύντος δ' ἔμπαλιν οἱ μὲν ἀστέρες προφαίνονται, τὰ δὲ περίγεια συσκιάζεται. [84] Τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν ἡμῖν, ὅταν μὲν τὸ τῶν αἰσθήσεων φέγγος ὡς ἥλιος ἀνατείλῃ, τὰς ὀλυμπίους καὶ οὐρανίους ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμας κρύπτεσθαι συμβέβηκεν ·

mujer a Aseneth, hija de Putifar, el sacerdote de Heliópolis" (Gen. 41, 45). [79] En segundo lugar, se llama sol simbólicamente a la percepción, pues los sentidos muestran⁵² todas las cosas a la inteligencia. Sobre esta habló así Moisés: "Salía el sol sobre él, cuando pasó por la 'apariencia de Dios'⁵³" (Gen. 32, 31). Cuando no podemos permanecer en compañía de las sagradas ideas, que son como imágenes incorpóreas, sino que volviéndonos en otra dirección emigramos, utilizamos otra luz, la de la percepción, que en nada se diferencia de la oscuridad, en comparación con la verdadera Razón. [80] Cuando esta luz surge, la vista, el oído, así como el gusto, el olfato y el tacto, que estaban como dormidos, se despiertan y en cambio, la razón, la justicia, el conocimiento y la sabiduría, que estaban despiertos, se vuelven al sueño. [81] Por esta causa, la Sagrada Escritura dice que nadie puede ser puro antes del atardecer (*Lev. 11, 24 passim*), estando la inteligencia a merced de los movimientos de los sentidos. Y también para los sacerdotes establece una ley inquebrantable, en la que expresa su opinión, diciendo: "No comerá de lo que está consagrado, a no ser que se haya lavado el cuerpo con agua, el sol se haya puesto y él se haya purificado" (*Lev. 22, 6-7*). [82] Pues queda perfectamente en evidencia por estas palabras que nadie es completamente puro como para celebrar los ritos sagrados y venerables, pues sucede que valora aún el esplendor de los sentidos de su vida mortal. Cuando un hombre lo desprecia, en consecuencia, es iluminado por la luz de la inteligencia, por la que podrá lavar y purificar la mancha de las vanas opiniones. [83] O, ¿no ves el sol mismo, que actúa de diferente manera, poniéndose y saliendo? Pues cuando sale, todas las cosas de la tierra se iluminan y las del cielo se esconden. Cuando se pone, los astros aparecen otra vez y se oscurecen las cosas terrestres. [84] De la misma manera ocurre en nosotros. Cuando la luz de los sentidos, como el sol, sale, ocurre que quedan escondidas las ciencias verdaderamente olímpicas y celestes, cuando se ha puesto,

⁵² Leemos con los mss. GFHP δείκνυσσι, frente al δείκνυται de la edición de Cohn-Wendland.

⁵³ Jacob llamó a aquel lugar Penuel, 'la apariencia de Dios', diciendo "He visto a Dios cara a cara y he quedado con vida" (Gen. 32, 31).

ὅταν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται, τὰς ἀστεροειδεστάτας καὶ θειοτάτας ἀναφαίνεσθαι ἀρετῶν αὐγὰς, ὅτε καὶ καθαρὸς ὁ νοῦς ὑπὸ μηδενὸς κρυπτόμενος αἰσθητοῦ γίνεται. [85] Κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον ἥλιον καλεῖ τὸν θεῖον, τὸ τοῦ κατ' οὐρανὸν περιπολοῦντος, ὡς πρότερον ἐλέχθη, παράδειγμα, ἐφ' οὗ λέγεται · « Ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Λὼτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγώρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ » (Gen. 19, 23.24). [86] Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅταν ἐπὶ τὸ γεῶδες ἡμῶν σύστημα ἀφίκηται, τοῖς μὲν ἀρετῆς συγγενέσι καὶ πρὸς αὐτὴν ἀποκλίνουσιν ἀρήγει καὶ βοηθεῖ, ὡς καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν αὐτοῖς πορίζειν παντελεῖ, τοῖς δὲ ἀντιπάλοις ὀλεθρον καὶ φθορὰν ἀνίατον ἐπιπέμπει. [87] Λέγεται δὲ κατὰ τέταρτον σημαινόμενον ἥλιος μὲν αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν, ὡς εἶπον ἤδη, δι' οὗ τὰ ἀνίατα τῶν ἀμαρτημάτων ἀνακαλύπτεται συσκιάζεσθαι δοκοῦντα · | πάντα γὰρ ὡς δυνατά, οὕτως καὶ γνώριμα θεῷ. [88] Παρὸ καὶ τοὺς καταλυθέντας τῶν τόνων τῶν ψυχικῶν, ἀκολάστως καὶ λαγνίστερον ὁμιλοῦντας ταῖς νοῦ θυγατράσιν, αἰσθήσεσιν, ὡς χαμαιτύπαις καὶ πόρναις, ἐνδειχθησομένους πρὸς ἥλιον ἄγει. [89] Φησὶ γάρ · « Καὶ κατέλυσεν ὁ λαὸς ἐν Σαττὶν » — ἄκανθαι δ' ἐρμηνεύεται, παθῶν κεντούντων καὶ τιτρωσκόντων ψυχὴν σύμβολον —, « καὶ ἐβεβηλώθη » φησὶν « ἐκπορνεῦσαι εἰς τὰς θυγατέρας Μωάβ » — αἱ δὲ εἰσιν αἱ αἰσθήσεις, κεκλημέναι νοῦ θυγατέρες · Μωάβ γὰρ ἐκ πατρὸς ἐρμηνεύεται —, καὶ προστίθῃσι · « Λάβε πάντας τοὺς ἀρχηγοὺς τοῦ λαοῦ καὶ παραδειγμάτισον τῷ κυρίῳ ἀπέναντι τοῦ ἡλίου, καὶ ἀποστραφήσεται ὀργὴ κυρίου ἀπὸ Ἰσραὴλ » (Num. 25, 1-4). [90] Οὐ γὰρ μόνον τὰ κεκρυμμένα τῶν ἀδικημάτων ἐμφανῇ γενέσθαι βουλόμενος ταῖς ἡλιακαῖς περιέλαμψεν ἀκτίσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ συμβόλων ἥλιον τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἐκάλεσεν, ᾧ πάντα προὔπτα καὶ ὅσα ἐν μυχοῖς τῆς διανοίας ἀοράτως ἐπιτελεῖται · γενομένων δ' ἐμφανῶν ἰλεῷ φησιν ἔσεσθαι τὸν μόνον ἰλεω. [91] Διὰ τί ;

aparecen los rayos más estelares y divinos de las virtudes y entonces la mente se vuelve pura, no oscurecida por ningún sentido. [85] Según el tercer sentido llama sol al Logos Divino, el modelo, como se ha dicho antes, del que gira en torno al cielo. De él se dice "el sol salió sobre la tierra y Lot entró en Soar y el Señor hizo llover azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra" (*Gen.* 19, 23-24). [86] Pues el Logos Divino, cuando llega a nuestra naturaleza terrestre, a los que son parientes de la Virtud y se inclinan⁵⁴ ante ella, los defiende y ayuda, proporcionándoles un refugio y perfecta salvación, pero en cambio, a los que son adversarios, les envía destrucción e irremediable ruina. [87] Por el cuarto significado se dice que el sol es el mismo Rector del Universo, como ya dije, que hace aparecer todos los pecados irremediables, que parecían estar escondidos en la sombra. Pues todas las cosas son posibles para Dios, y también todas son conocidas. [88] Por esto, castigándolas, expone al sol a las energías del alma, destruidas por convivir desenfrenadamente con las hijas de la mente, los sentidos, como si fueran vulgares prostitutas. [89] Pues dice Moisés: "el pueblo acampó en Sitín" — este nombre significa 'cardos'⁵⁵, símbolo de las pasiones que pinchan y hieren el alma — "y se entregó a la fornicación con las hijas de Moab" — pues estos son los sentidos, llamados hijas de la mente, pues Moab significa 'del padre'⁵⁶ — y añade "toma a todos los jefes del pueblo e impónles un castigo ejemplar para el Señor ante el sol, y se apartará de Israel la cólera del Señor" (*Num.* 25, 1-4). [90] Pues no sólo queriendo hacer evidentes las injusticias ocultas, las ha iluminado con sus rayos solares, sino que simbólicamente ha llamado 'Sol' al Padre del Universo, a cuyos ojos nada escapa, ni siquiera lo que se realiza invisiblemente en lo más oculto del pensamiento. Pero cuando estas acciones aparecen ante la luz, él dice que mostrará su clemencia el único que es clemente. [91] ¿Por qué? Porque si la inteligencia, suponiendo que

⁵⁴ Alusión a la posible interpretación del nombre Lot como ἀποκλις en *Migr.* 148. Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 54.

⁵⁵ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 55.

⁵⁶ Sobre esta etimología, cf. cap. 5 § 56.

ὅτι, ἐὰν ὑπολαβοῦσα διάνοια λήσεσθαι τὸ θεῖον ἀδικοῦσα, ὡς μὴ πάντα καθορᾶν δυνάμενον, κρύφα καὶ ἐν μυχοῖς διαμαρτάνη καὶ μετὰ ταῦτα εἴτ' ἐξ αὐτῆς εἴτε καὶ ὑψηγησαμένου τινὸς ἐννοήσῃ, ὅτι ἀμήχανον ἄδηλον εἶναί τι τῷ θεῷ, καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰς ἑαυτῆς πράξεις ἀπάσας ἀναπτύξῃ καὶ εἰς μέσον προενεγκοῦσα καθάπερ εἰς ἡλιακὸν φῶς ἐπιδείξῃται τῷ τῶν ὅλων ἐπισκόπῳ φήσασα μετανοεῖν ἐφ' οἷς πρότερον ἀγνώμονι γνώμῃ χρωμένη κακῶς ἐδόξαζε — μηδὲν γὰρ ἄδηλον, γνῶριμα δὲ καὶ δῆλα πάντα, οὐ τὰ πραχθέντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐλπιζόμενα κατὰ πολλὴν περιουσίαν ὑπάρχειν αὐτῷ —, κεκάθαρται καὶ ὠφέληται καὶ τὸν ἐφεστῶτα κολαστὴν ἔλεγχον ἡμέρωκεν ὀργῇ δικαία χρώμενον, εἰ τὸ μετανοεῖν ἀδελφὸν νεώτερον ὢν τοῦ μηδ' ὅλως ἀμαρτεῖν ἀποδέχεται.

[92] Φαίνεται μέντοι καὶ ἐτέρωθι κατὰ σύμβολον ἐπὶ τοῦ αἰτίου τὸν ἥλιον παραλαμβάνων, ὡς ἐν τῷ γραφέντι νόμῳ περὶ τῶν ἐπ' ἐνεχύροις δανειζόντων · λέγε τὸν νόμον · « Ἐὰν ἐνεχύρασμα ἐνεχυράσῃς τὸ ἱμάτιον τοῦ πλησίον, πρὸ δυσμῶν ἡλίου ἀποδώσεις αὐτῷ · ἔστι γὰρ τοῦτο περιβόλαιον αὐτῷ μόνον, τοῦτο τὸ ἱμάτιον ἀσχημοσύνης αὐτοῦ · ἐν τίνι κοιμηθήσεται ; ἐὰν οὖν καταβοήσῃ πρὸς μέ, εἰσακούσομαι αὐτοῦ · ἐλεήμων γάρ εἰμι » (Exod. 22, 26. 27). [93] Ἄρ' οὐκ ἄξιον τοὺς οἰμένους τὴν τοσαύτην σπουδὴν εἶναι τῷ νομοθέτῃ περὶ ἀμπεχόνῃς, εἰ καὶ μὴ ὀνειδίζειν, ἀλλὰ τοί γε ὑπομιμνήσκειν φάσκοντας · τί λέγετε, ὦ γενναῖοι ; Ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ ἡγεμὼν ἐλεήμονα ἑαυτὸν ἐφ' οὕτως εὐτελοῦς πράγματος, ἱματίου μὴ ἀποδοθέντος χρεώσῃ | πρὸς δανειστοῦ, καλεῖ ; [94] Τὸ μέγεθος καθάπαξ τῆς ἀρετῆς τοῦ πάντα μεγάλου θεοῦ μὴ συνεωρακότων τοιαῦτ' ἐστὶν ὑπολαμβάνειν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην μικρολογίαν τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ καὶ πλήρῃ μακαριότητος καὶ εὐδαιμονίας φύσει παρὰ θέμιν καὶ δίκην προσνέμοντων. [95] Τί γὰρ ἄτοπον ποιοῦσιν οἱ τὰ ῥύσια κατέχοντες δανεισταὶ παρ' αὐτοῖς, ἄχρισ ἂν τὰ ἴδια ἀναπράξωνται ; Πένητες οἱ χρεῶσται, φήσῃ τις ἴσως, καὶ ἄξιον

su injusticia puede quedar escondida de los ojos de la divinidad, como si esta no pudiera verlo todo, comete una falta a escondidas y en secreto y si después de esto, ya por sí misma, ya por sugerencia de otra, piensa que es imposible que algo escape a la vista de Dios y se descubre a sí misma y a todas sus acciones y las lleva, como exponiéndolas a la luz del sol, ante el Inspector del Universo, diciendo que se arrepiente de todos sus juicios erróneos del pasado, producto de la falta de reflexión — pues nada es invisible para Dios, todo es conocido y evidente y no sólo los hechos, sino todos los proyectos a largo plazo en el futuro — se halla purificada y beneficiada y ha amansado la justa ira del Sancionador que se erguía como una acusación. Pero ha de recibir al arrepentimiento, hermano menor de la completa inocencia.

[92] Pues parece que en otros lugares se toma 'sol' como símbolo de la causa, como se lee en la ley escrita sobre los que prestan dinero en fianza. Lee esta ley: "Si recibes en fianza el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de que se ponga el sol. Pues ese manto es para él la única cubierta de su vergüenza. Si no, ¿con qué dormirá? Si recurre a mí yo le atenderé, porque soy misericordioso" (*Ex. 22, 26*). [93] Y los que piensan que tanta preocupación tiene el Legislador por un vestido ¿no merecen, si no un reproche, al menos una advertencia, diciéndoles "pero, ¿qué dicen, señores?" ¿Acaso el Creador y Rector del Universo se llama a sí mismo misericordioso por un hecho tan vil como un manto no devuelto por el acreedor al deudor? [94] Esta idea es propia de los que no han comprendido la grandeza de la Virtud del Gran Dios de una vez por todas y atribuyen la mezquindad humana, contra toda ley divina y humana, al Ser No Creado, indestructible y lleno de bienaventuranza y felicidad. [95] ¿Qué tiene de raro lo que hacen los prestamistas al conservar las garantías en su poder, hasta que hayan recuperado el dinero que les pertenece? Quizá alguno diría que los deudores son pobres y que merecen misericordia. En tal caso,

ἐλεεῖν αὐτούς. Εἴτ' οὐκ ἄμεινον ἦν γράψαι νόμον, δι' οὗ
τούτους ἐρανιοῦσι μᾶλλον ἢ χρεώστας ἀποφανοῦσιν ἢ ἐπ'
ἐνεχύροις τοῦ δανεῖζειν κωλύσαι ; Ὁ δὲ ἐφείς οὐκ ἂν
εἰκότως ἐπὶ τοῖς ἃ ἔλαβον πρὸ καιροῦ μὴ προιεμένοις δυσχε-
ραῖνοι ὡς ἀσεβοῦσι. [96] Πενίας δ' εἰς αὐτά τις ἐλθὼν, ὡς
ἔπος εἰπεῖν, τὰ πέρατα καὶ ῥάκιον ἐν ἀμπεχόμενος δανειστὰς
καινοὺς ἐπάγεται τὸν ἀπὸ τῶν ὀρώντων παρεῖς ἔλεον, ὃς τοῖς
κεχρημένοις ταῖς τοιαύταις κακοπραγίαις κατ' οἰκίαν καὶ
παρ' ἱεροῖς καὶ ἐν ἀγορᾷ καὶ πανταχοῦ προκέχυται ; [97] Νυνὶ
δὲ καὶ ὁ μόνον εἶχε προκάλυμμα αἰδοῦς, ὃ τὰ τῆς φύσεως
ἀπόρρητα συνεσκίαζε, τοῦτο φέρων προὔτεινε ῥύσιον ὑπὲρ
τίνος, εἰπέ μοι ; Ἡ ὑπὲρ ἐτέρας ἀμείνονος ἐσθῆτος ; Τροφῆς
μὲν γὰρ ἀναγκαίας ἄπορος οὐδεὶς, ἄχρισ ἂν πηγαὶ μὲν
ἀναβλύζωσι, ποταμοὶ δὲ χεῖμαρροι πλημμυρῶσι, γῆ δὲ τοὺς
ἐτησίους ἀναδιδῶ καρπούς. [98] Οὕτω δὲ ἡ βαθύπλουτός τις
ἡ λίαν ὠμὸς ὁ δανειστής, ὡς μὴ τετράδραχμον, τάχα δὲ καὶ
ἔλαττον ἐθέλειν τῷ συμβαλεῖν ἢ οὕτω πενιχρῷ δανεῖζειν ἀλλὰ
μὴ χαρίζεσθαι ἢ ὁ μόνον ἦν ἱμάτιον ἐκείνῳ λαμβάνειν ἐνέχυρον,
ὅπερ ἐτέρῳ ὀνόματι λωποδυτεῖν εἰκότως ἂν λέγοιτο ; Καὶ γὰρ
λωποδύταις ἔθος ἀπαμπίσχουσι τὰς μὲν ἐσθῆτας ἀφαιρεῖσθαι,
γυμνοὺς δὲ τοὺς ἔχοντας ἀποφαίνειν. [99] Διὰ τί δὲ νυκτὸς
μὲν καὶ τοῦ μὴ ἀνείμονά τινα κοιμηθῆναι προϋνόησεν, ἡμέρας

¿no sería mejor escribir una ley para atenderlos por colecta⁸⁷ que no declararlos deudores o prohibir⁸⁸ el préstamo con fianza? Pero el Legislador que ha permitido esto no podría enfadarse con los que no han devuelto a tiempo lo que habían tomado en préstamo, como si fueran impíos. [96] Un hombre que ha llegado, por decirlo de alguna manera, al límite de la pobreza, vestido con un simple harapo, ¿se mete en tratos con nuevos prestamistas y no presta atención a la piedad de los que le ven, la piedad por los que se encuentran en tal necesidad, que surge abundantísima en las casas, en los templos, en el mercado y por todos los sitios? [97] Pero ahora lo único que tiene, la cubierta de su vergüenza, con la que esconde las partes secretas de su naturaleza, lo trae y ofrece como fianza. Ese harapo, ¿por qué? ¿por otra vestidura mejor? Pues nadie es incapaz de conseguir el alimento necesario, en tanto que las fuentes surgen a borbotón, los ríos invernales fluyen⁸⁹ y la tierra da⁹⁰ sus frutos anuales. [98] Y el prestamista, ¿está tan profundamente inmerso en la riqueza o en la crueldad como para negar⁹¹ un tetradracma o menos aún a alguien, o hacer un préstamo a un pobre en vez de una donación, o tomar en fianza el manto, que es lo único que tiene aquél, lo que yo llamaría con otras palabras, robo de vestidos? Pues esa es la costumbre de los ladrones de vestidos, desvestir y llevarse las vestiduras, dejando desnudos a los que las tenían. [99] ¿Por qué el Legislador reflexionó de antemano sobre la noche y sobre que nadie durmiera sin vestidos⁹² y no consideró

⁸⁷ τοιούτους ἐρανισσοι aparece en los manuscritos. Mangey y ediciones anteriores presentan τοιούτους. El acusativo aparece sólo aquí y en Antífonte una vez, cf. diccionario de Liddell & Scott.

⁸⁸ κωλύσαι, en Mangey y un mss (el H). Wendland y los otros mss. (MAGFP) leen κωλύουσι, que para Colson no es gramatical, y sugiere κωλυθήσονται ο κωλυοονται.

⁸⁹ ποταμοὶ θε χειμαρροὶ πλημμυρῶσι. Así Wendland. Los mss. tienen ποταμῶν χειμαρροὶ θε πλημ. (GFHP) o ποταμοὶ θε πλημ. (MAP2).

⁹⁰ Wendland: ἀναδίδω. mss: ἀναδίδουσι.

⁹¹ Mangey corrige μη ἐθέλειν τῷ συμβαλεῖν. Wendland rechaza la corrección, entendiendo "contentándose con tirarle una simple moneda".

⁹² ἀνειμινα aparece sólo en la *Odisea* III 348. Encontramos otra reminiscencia homérica en el párrafo 98 en la palabra πενιχρῶ, también en el mismo verso homérico.

δὲ καὶ τοῦ μὴ ἐγρηγορότα γυμνὸν ἀσχημονεῖν οὐκέθ' ὁμοίως ἐφρόντισεν ; Ἡ οὐ νυκτὶ μὲν καὶ σκότῳ κρύπτεται πάντα, ὡς ἦττον ἢ μὴδ' ὅλως αἰδεῖσθαι, ἡμέρᾳ δὲ καὶ φωτὶ ἀνακαλύπτεται, ὡς τότε μᾶλλον ἐρυθριᾶν ἀναγκάζεσθαι ; [100] Διὰ τί δ' οὐ διδόναι τὸ ἱμάτιον, ἀλλ' ἀποδιδόναι προσέταξεν ; Ἀπόδοσις γὰρ ἐπ' ἀλλοτρίοις γίνεται, τὰ δ' ἐνέχυρα τῶν δεδανεικότην μᾶλλον ἢ τῶν δεδανεισμένων ἐστίν. Ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἐννοεῖς, ὅτι λαβόντι τῷ χρεώστῃ πρόσκοιτον τὸ ἱμάτιον οὐ προσέταξε μεθ' ἡμέραν περιελεῖν ἀναστάντι καὶ κομίσαι τῷ δανειστῇ ; [101] Καὶ μὴν τῷ γε τῆς ἐρμηνείας ἰδιοτρόπῳ καὶ ὁ βραδύτατος ἕτερόν τι τοῦ ῥήτου κατανοεῖν ἂν | προαχθεῖη · μᾶλλον γὰρ ἀφορισμῷ ἢ παραινέσει ἔοικε τὸ διάταγμα. Παραινῶν μὲν γὰρ εἶπεν ἂν τις · τὸ ἐνεχυρασθὲν ἱμάτιον, ἐὰν τοῦτ' ἢ μόνον τῷ χρεώστῃ, πρὸ ἐσπέρας ἀπόδος, ἵν' ἔχη νύκτωρ ἀμπέχεσθαι, ἀφοριζόμενος δὲ οὕτως, ὡς νῦν ἔχει · « Ἔστι γὰρ τοῦτο περιβόλαιον αὐτῷ μόνον, τοῦτο τὸ ἱμάτιον ἀσχημοσύνης αὐτοῦ · ἐν τίνι κοιμηθήσεται ; » (Exod. 22, 27).

[102] Ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὁφρῦς ἀνεσπακότας εἰρήσθω, λέγωμεν δὲ ἡμεῖς ἐπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις τὰ πρέποντα περὶ τούτων. Φαμέν τοίνυν λόγου σύμβολον ἱμάτιον εἶναι. Τὰς τε γὰρ ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους εἰωθυίας τῷ σώματι κατασκήπτειν βλάβας ἐσθῆς ἀπωθεῖται καὶ ἐπισκιάζει τὰ τῆς φύσεως ἀπόρρητα καὶ ἔστιν ἀρμόττων σώματι κόσμος ἢ ἀμπεχόνη. [103] Κατὰ τὸ παραπλήσιον μέντοι καὶ ἀνθρώπῳ λόγος δώρημα κάλλιστον ἐδόθη παρὰ θεοῦ, πρῶτον μὲν κατὰ τῶν νεωτεριζόντων εἰς αὐτὸν ὄπλον ἀμυντήριον — ὡς γὰρ τῶν ἄλλων ἕκαστον ζώων ἢ φύσις οἰκείοις ἔρκεσιν ὠχύρωσε, δι' ὧν τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀδικεῖν ἀποκρούσεται, καὶ ἀνθρώπῳ μέγιστον ἔρυμα καὶ φρουρὰν ἀκαθαίρετον λόγον δέδωκεν, οὐ κραταιῶς οἶα πανοπλίας ἐνει-

igualmente el día y el hecho de que un hombre no cayera en vergüenza amaneciendo desnudo? ¿O no se esconde todo en la noche y la oscuridad, de manera que la desnudez produce menos o nada de vergüenza y por el día y con la luz todo aparece de manera que uno se ve obligado a enrojecer? [100] ¿Por qué ha instituido que no se ha de dar el manto, sino que se ha de devolver? Pues la devolución se hace con bienes ajenos y las fianzas son más de los prestamistas que de los deudores. Y ¿no te has dado cuenta de que no instituyó que el deudor, que ha utilizado el manto como cobertura de su lecho, por la mañana se lo quite y lo devuelva al acreedor? [101] En efecto, la peculiaridad de la expresión llevaría al lector más lerdo a entender otra cosa que el significado literal del texto. Pues la disposición más semeja definición que exhortación. Si fuera un consejo diría así: "el manto tomado como fianza, si es lo único que posee el deudor, que le sea devuelto al anochecer, para que tenga con qué cubrirse durante la noche". Pero si fuera definición, sería como ahora es, pues este manto es para él la única cubierta cubierta de su vergüenza. Si no, ¿con qué dormirá? (*Ex.* 22, 26).

[102] Sean dichas estas y otras cosas tales contra los sofistas⁹³ que se atienen al sentido literal y levantan la ceja orgullosamente, y digamos, siguiendo las leyes de la alegoría, lo conveniente en cuanto a este tema. Afirmamos pues que el símbolo del Logos es el manto. Pues la vestimenta evita los daños que causan a nuestro cuerpo el frío y el calor, y esconde las vergüenzas de la naturaleza. El vestido es un adorno que está perfectamente en armonía con el cuerpo. [103] Del mismo modo, el Logos es el mejor don que le ha sido dado por Dios; primero, es un arma defensiva contra los que emplean la violencia — pues de igual manera la naturaleza ha armado a cada especie animal con las armas apropiadas, con las cuales rechazan a los que intentan hacerles daño, y al hombre le ha dado esta gran muralla y fortaleza inexpugnable que es la palabra.

⁹³ Esta es una alusión a los exegetas literalistas. Dentro de ellos hay una categoría que practica de manera inteligente la exégesis literal, de los que hemos hablado en el capítulo 4 § 12.

λημμένος οἰκεῖον καὶ προσφυέστατον ἔξει δορυφόρον · τούτῳ δὲ προαγωνιστῇ χρώμενος δυνήσεται τὰς ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ἐπιφερομένας ἀπωθεῖσθαι ζημίας —, [104] δεύτερον δὲ καὶ αἰσχύνῃς καὶ ὀνειδῶν ἀναγκαιότατον περίβλημα — δεινὸς γὰρ συγκρύψαι καὶ συσκιᾶσαι τὰς ἁμαρτίας τῶν ἀνθρώπων λόγος —, τρίτον δὲ πρὸς ὅλου τοῦ βίου κόσμον · ὁ γὰρ βελτιῶν ἕκαστον καὶ πάντα ἄγων ἐπὶ τὸ κρεῖττον οὗτός ἐστιν. [105] Ἀλλὰ γὰρ εἰσι λῶβαί τινες καὶ κῆρες ἀνθρώπων, οἳ καὶ τὸν λόγον ἐνεχυράζουσιν ἀφαιρούμενοι τοὺς ἔχοντας καί, συναυξῆσαι δέον, ὅλον ὑποτέμνονται, καθάπερ οἱ τὰ τῶν πολεμίων δηοῦντες χωρία καὶ τὸν τε σῖτον καὶ τὸν ἄλλον καρπὸν φθείρουν ἐπιχειροῦντες, ὃς ἀφεθεὶς μεγάλη τοῖς χρησαμένοις ἂν ὄνησις ἦν. [106] Πόλεμος οὖν ἐστὶν ἐνίοις ἄσπονδος καὶ ἀκήρυκτος πρὸς τὴν λογικὴν φύσιν, οἷτινες τὰς βλάστας αὐτῆς ἀποκείρουν ἐν χρῶ καὶ τὰς πρώτας ἐπιφύσεις ἐκθλίβουσιν, ἄγονον καὶ στεῖραν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, καλῶν ἐπιτηδευμάτων ἀπεργαζόμενοι. [107] Ὁρμῶσαν γὰρ ἔστιν ὅτε πρὸς παιδείαν ἀκατασχέτῳ ρύμῃ καὶ πληχθεῖσαν ἔρωτι τῶν φιλοσοφίας θεωρημάτων ὑπὸ βασκανίας καὶ φθόνου δείσαντες, μὴ μεγάλα πνεύσασα καὶ ἐπὶ μήκιστον ἀρθεῖσα τὰς γλισχρολογίας αὐτῶν καὶ πιθανὰς κατὰ τῆς ἀληθείας εὐρέσεις ἐπικλύσῃ χειμάρρου τρόπον, ἐτέρωσε ταῖς ἑαυτῶν κακοτεχνίαις τὴν φορὰν ἔτρεψαν, εἰς βαναύσους καὶ | ἀνελευθέρους τέχνας μετοχετευσάμενοι · πολλάκις δὲ καὶ ἀμβλώσαντες καὶ ἐπιφράξαντες ἀργὸν τὸ μεγαλοφυὲς κατέλιπον, ὥσπερ βαθύγειον καὶ εὐδαίμονα γῆν ὀρφανῶν παίδων ἐπίτροποι κακοὶ χέρσον, καὶ οὐκ ᾔδέσθησαν οἱ πάντων ἀνηλεέστατοι τὸ μόνον ἱμάτιον ἀνθρώπου περισυλῶντες, λόγον · « Ἔστι » γὰρ φησι « τοῦτο περιβόλαιον αὐτῷ μόνον » (Exod. 22, 27). [108] Τί πλὴν ὁ λόγος ; Ὡς περ γὰρ ἵππου τὸ χρεμετίζειν ἴδιον καὶ τὸ ὑλακτεῖν κυνὸς καὶ βοὸς τὸ μυκάσθαι καὶ τὸ ὠρύεσθαι λέοντος, οὕτω καὶ ἀνθρώπου τὸ

Aferrándose fuertemente a ella como un soldado a su panoplia, tendrá un guardia de corps adherido a él en toda necesidad. Teniéndola para luchar ante él, podrá rechazar todos los ataques que le dirijan sus enemigos. [104] En segundo lugar, es la cubierta de nuestra vergüenza y nuestros oprobios — pues la palabra es muy hábil para esconder y ensombrece los pecados de los hombres. En tercer lugar, es ornamento para toda nuestra vida — pues es la que corrige a cada uno y lleva a todos a lo Mejor. [105] Pero hay entre los hombres algunos — perversión y peste son — que toman como fianza la palabra, despojando⁹⁴ de ella a los que la tenían y siendo necesario ayudarla a crecer, la cortan de raíz, de la misma manera que los que saquean pueblos en la guerra e intentan destruir el trigo y todos los demás cultivos, que intactos serían de gran provecho para los que los consumieran. [106] Pues algunos hombres mantienen una implacable guerra sin tregua contra la naturaleza racional, hombres que rapan al ras sus primeros brotes y exprimen la vida de sus primeros frutos, dejándola, por así decirlo, infecunda y estéril de buenas acciones. [107] Pues hay veces en que, viéndola inclinarse con incontenible entusiasmo hacia la cultura y arrebatarse de pasión por las verdades de la filosofía, por malignidad y envidia temen que, inspirada grandemente y bien decidida, fluya cual torrente de invierno sobre sus charlatanerías y sofismas contra las invenciones verdaderas, y, con sus malas artes, vuelven la corriente hacia otro lugar y la dirigen hacia artes innobles y de mal gusto. Muchas veces, la embotan y bloquean, dejando improductiva a esa noble naturaleza, como dejan yerma los malos tutores la tierra feraz y fértil de los niños huérfanos, y no se avergüenzan, en el extremo de su inmisericordia, de despojar al pobre del manto, lo único que le queda, la palabra. Pues Moisés dice: "Es lo único que tiene para cubrirse" (*Ex.* 22, 27). [108] ¿Qué hay aparte de la palabra? De la misma manera que relinchar es propio del caballo, ladrar del perro, mugir de la vaca y rugir del león, así también del hombre

⁹⁴ οἱ ... ἀφαιρουμένων. Algunos manuscritos leen αὐ ... ἀφαιρουμένων. En el primer caso, los enemigos del logos serían personas que ejercitan una influencia perversa sobre otras. En el segundo caso, serían fuerzas internas, lo cual es sugerido por 106-7.

λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος. Τοῦτον γὰρ ἔρυμα, περίβλημα, πανοπλίαν, τείχος τὸ ζῶον τὸ θεοφιλέστατον, ὁ ἄνθρωπος, ἐκ πάντων ἴδιον κεκάρπωται.

[109] Διὸ καὶ ἐπιφέρει· « Τοῦτο τὸ ἱμάτιον αὐτὸ μόνον ἀσχημοσύνης αὐτοῦ » (Exod. 22, 27). Τίς ἄλλος γὰρ οὕτως τὰ ὀνείδη καὶ τὰ αἴσχη τοῦ βίου συσκιάζει καὶ συγκρύπτει, ὡς λόγος ; Ἀμαθία μὲν γὰρ ἀλόγου φύσεως συγγενὲς αἴσχος, παιδεία δὲ ἀδελφὸν λόγου, κόσμος οἰκεῖος. [110] « Ἐν τίνι οὖν κοιμηθήσεται » τουτέστιν ἡρεμήσει καὶ διαναπαύσεται ἄνθρωπος, πλὴν ἐν λόγῳ ; Λόγος γὰρ τὸ βαρυποτμότατον ἡμῶν γένος ἐπικουφίζει. Ὡς περ οὖν τοὺς λύπαις ἢ φόβοις ἢ τισιν ἄλλοις κακοῖς πιεσθέντας εὐμένεια καὶ συνήθεια καὶ δεξιότης φίλων πολλάκις ἐθεράπευσεν, οὕτως οὐ πολλάκις ἀλλ' αἰεὶ τὸ βαρύτατον ἄχθος, ὅπερ ἐπιτιθέασιν ἡμῖν αἱ τε τοῦ συνδέτου σώματος ἀνάγκαι καὶ αἱ τῶν ἔξωθεν κατασκηπτόντων ἀπροόρατοι συντυχίαι, μόνος ὁ ἀλεξίκακος λόγος ἀπωθεῖται. [111] Φίλος γὰρ καὶ γνώριμος καὶ συνήθης καὶ ἐταῖρος ἡμῖν ἐστίν, ἐνδεδεμένος, μᾶλλον δὲ ἡρμοσμένος καὶ ἡνωμένος κόλλῃ τινὶ φύσεως ἀλύτῳ καὶ ἀοράτῳ. Διὰ τοῦτο καὶ προλέγει τὰ συνοίσοντα καὶ συμβάντος τινὸς ἀβουλήτου πάρεστιν αὐτοκέλευστος βοηθήσων, οὐ τὴν ἑτέραν φέρων μόνον ὠφέλειαν, ἣν ὁ μὴ δρῶν σύμβουλος ἢ ὁ συναγωνιστὴς ἥσυχος, ἀλλ' ἀμφοτέρας. [112] Οὐ γὰρ ἡμίεργον ἐπιτετήδευκε δύναμιν, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς μέρεσιν ὀλόκληρον· ὅς γε, κἂν σφαλῇ πείρας ἐν οἷς διανοεῖται ἢ ἔργῳ ἐπεξέρχεται, [ἢ] ἐπὶ τὸ τρίτον ἀφικνεῖται βοήθημα, παρηγορίαν. Φάρμακον γὰρ ὡς τραυμάτων, καὶ ψυχῆς παθῶν ὁ λόγος ἐστὶ σωτήριον, ὃν « πρὸ δυσμῶν ἡλίου » φησὶ δεῖν ὁ νομοθέτης ἀποδοῦναι (Exod. 22, 26), τουτέστι πρὶν τὰς τοῦ μεγίστου καὶ ἐπιφανεστάτου θεοῦ καταδῦναι περιλαμπεστάτας αὐγὰς, ἃς δι' ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν εἰς νοῦν τὸν ἀνθρώπινον οὐρανόθεν

es propio hablar y la propia palabra⁹⁵. Y esto es lo que el hombre, la criatura más querida para Dios de todas ha recibido como propio esta defensa, cubierta, armamento y muralla.

[109] Y por esto añade: "Este es el único abrigo de su vergüenza" (*Ex.* 22, 27). ¿Qué otra⁹⁶ cosa que la razón ensombrece y esconde las cosas reprochables y las vergüenzas de la vida? Pues la ignorancia, pariente de la naturaleza insensata, es una vergüenza, mientras que la cultura, hermana de la palabra, es su adorno propio. [110] ¿Con qué dormirá?, es decir, ¿dónde encontrará el hombre reposo y calma, si no es en la palabra? Pues la palabra alivia a los más infortunados de nuestro género humano. De la misma manera, a menudo la bondad, la compañía y cortesía de los amigos ha atendido a los atormentados por dolores, temores y otros males. Así, no a menudo, sino siempre, la palabra salvadora es la única que nos libera del yugo de las necesidades de nuestro inseparable cuerpo, que pesan sobre nosotros, y las desgracias impredecibles que nos acechan del exterior. [111] Pues la palabra es para nosotros un amigo íntimo, un socio, un familiar, un camarada unido a nosotros, o aún más, armónicamente pegado con una cola invisible. Por esto nos predice las cosas que nos serán útiles, en caso de que ocurra algo no deseado, espontáneamente nos ofrece ayuda, y no prestándonos sólo un tipo de ayuda, como el consejero que no actúa o el combatiente que no habla, sino ambas a la vez. [112] Pues no utiliza la fuerza a medias, sino que pone toda su energía en todos los puntos a la vez. Y si falla, en los planes que había trazado o en la ejecución de los mismos, recurre al tercer tipo de ayuda, el consuelo. Pues la palabra, como el medicamento es para las heridas, es una liberación de los sufrimientos del alma, y de ella dice el legislador que ha de ser devuelta "antes de que se ponga el sol" (*Ex.* 22, 26), es decir, antes de que se pongan los rayos que todo lo iluminan de Dios, sublime y omnipresente, que los envía por misericordia a nuestra especie desde el cielo hasta la mente humana. [113]

⁹⁵ Aquí se juega con el doble significado del griego *logos*, 'razón' y 'palabra', intraducible al castellano.

⁹⁶ Los mss. dan *καλώς*, pero Mangey corrige *ἄλλος*.

ἀποστέλλει. [113] Παραμένοντος γὰρ ἐν ψυχῇ τοῦ θεοειδестаίου καὶ ἀσωμάτου φωτὸς ἀποδώσομεν τὸν ἐνεχυρασθέντα λόγον, ὡς ἱμάτιον, ἵν' ἐγγένηται τῷ λαβόντι τὸ ἴδιον ἀνθρώπου κτῆμα τὴν τε αἰσχύνην τοῦ βίου περιστεῖλαι καὶ τῆς θείας ἀπόνασθαι δωρεᾶς καὶ μετ' ἡρεμίας ἀναπαύσασθαι παρουσίᾳ τοιοῦτου συμβούλου | καὶ προασπιστοῦ τάξιν ἣν ἐτάχθη μηδέποτε λείποντος. [114] Ὅπως οὖν ἔτι σοι τὸ ἱερὸν φέγγος ὁ θεὸς ἀκτινοβολεῖ, σπούδασον ἐν ἡμέρᾳ τὸ ρύσιον ἀποδοῦναι τῷ κυρίῳ· δύντος γάρ, ὡς πᾶσα Αἴγυπτος (Exod. 10, 21), ψηλαφητὸν ἔξεις σκότος τὸν αἰῶνα καὶ πληχθεὶς ἀορασίᾳ καὶ ἀγνοίᾳ, ὧν ἐδόκεις ἐπικρατεῖν πάντων ἀφαιρεθήσῃ, πρὸς τοῦ βλέποντος Ἰσραὴλ, ὃν ἐρρυσιάζεις ἀδούλωτον ὄντα φύσει, δουλούμενος ἀνάγκῃ.

[115] Τοῦτον δὲ τὸν δόλιχον ἀπεμηκύνσαμεν οὐκ ἄλλου τοῦ χάριν ἢ τοῦ διδάξαι, ὅτι ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσειν ἀνωμάλοις πρὸς τε εὐφορίαν καὶ τούναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἵρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνει καὶ ἀφορῇ, ταῖς ἐκείνων εἰκόσιν, ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. [116] Διὸ καὶ νῦν φησιν· « Ἀπήντησε τόπῳ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος » (Gen. 28, 11). Ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαί, δι' ὧν σαφέσταται αἱ τῶν πραγμάτων γίνονται καταλήψεις, ἀνατέλλει τὸ δεύτερον καὶ ἀσθενέστερον λόγων, οὐκέτι πραγμάτων, φέγγος, καθάπερ καὶ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ· σελήνῃ γὰρ τὰ δευτερεῖα ἡλίου φερομένη καταδύντος ἐκείνου φῶς ἀμυδρότερον ἐπὶ τὴν γῆν ἀποστέλλει. [117] Καὶ τὸ ὑπαντᾶν μέντοι τόπῳ ἢ

Mientras permanece en el alma esa luz divina e incorpórea, devolveremos la palabra tomada en fianza, como el manto, para que sea posible al que recibe esta propiedad del hombre, recubrir la vergüenza de la vida y disfrutar del don divino, y con toda tranquilidad descansar en la presencia de tal consejero y defensor, que no abandona el puesto que ocupa en ninguna circunstancia. [114] Pues mientras que Dios aún envíe los rayos de luz sagrada, apresúrate durante el día a devolver la fianza a su propietario, ya que, una vez puesto el sol, como todo Egipto (*Ex. 10, 21*⁹⁷), pasarás tus días en profunda oscuridad herido de ceguera e ignorancia, y serás desposeído de todo aquello que creías poseer y esclavizado violentamente por Israel, el que Ve, al que mantenías como rehén, al que era inesclavizable por naturaleza.

[115] No nos hemos extendido en este largo excursus por otra razón que por enseñar cómo la inteligencia que practica, con los movimientos anómalos se transporta hacia la abundancia o hacia todo lo contrario, y de esta forma, continuamente sube y baja; por un lado, cuando se conduce felizmente y se dirige a las alturas, es iluminada por rayos incorpóreos y arquetipos de la fuente del Logos de Dios que todo lleva a su cumplimiento. Pero cuando decae y lleva un camino desdichado, es iluminada por las imágenes de estos rayos, los Logos inmortales a los que es costumbre llamar ángeles. [116] Y por esto ahora se dice: "Se encontró un lugar, pues el sol se había puesto" (*Gen. 28, 11*). Cuando abandonan nuestra alma los rayos de Dios, por los que tenemos una comprensión perfectamente clara de la realidad, y sale una segunda luz, más débil, la de las palabras⁹⁸ y no la de las realidades, de igual manera que en este universo material, la luna, que tiene un segundo puesto después del sol, una vez que este se ha puesto, envía a la tierra una luz débil y oscurecida. [117] Y el hecho de encontrar un lugar o una palabra, para los que no

⁹⁷ Es la novena plaga: "El Señor dijo a Moisés: "Alza tu mano hacia el cielo para que vengan sobre Egipto tinieblas tan espesas que se las pueda palpar". Moisés alzó su mano hacia el cielo y hubo espesas tinieblas tres días y tres noches por todo Egipto".

⁹⁸ Aquí la palabra *λογος* tiene un significado más bajo, el de 'simple palabra'.

λόγω τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν αὐταρκεστάτη δωρεά, διότι τὴν ψυχὴν ἀφώτιστον εἰσάπαν οὐκ ἔσχον, ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ ἄκρατον ἐκεῖνο φέγγος ἀπ' αὐτῶν ἔδου, τὸ κεκραμένον ἐκαρπώσαντο. « Τοῖς γὰρ υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο », φησὶν ἐν Ἑξαγωγῇ (10, 23), ὡς νύκτα καὶ σκότος αἰεὶ πεφυγαδεῦσθαι, μεθ' ὧν οἱ τὰ ψυχῆς ὄμματα πρὸ τῶν σώματος πεπηρωμένοι ζῶσιν, ἀρετῆς αὐγὰς οὐκ εἰδότες. [118] Ἐνιοὶ δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρήσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἰσθησὶν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητῆς λόγῳ θεῷ δύντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. [119] Ἀχρι μὲν γὰρ ὁ νοῦς τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ αἰσθησις οἴεται παγίως καταλαμβάνειν καὶ ἄνω περιπολεῖν, μακρὰν ὁ θεῖος λόγος ἀφέστηκεν· ἐπειδὴ δ' ἐκάτερον ἀσθένειαν ὁμολογήσῃ τὴν ἑαυτοῦ καὶ τρόπον τινὰ καταδύσει χρησάμενον ἀποκρυφθῇ, προὔπαντᾷ δεξιούμενος εὐθύς ὁ ἔφεδρος ἀσκητικῆς ψυχῆς ὀρθὸς λόγος ἑαυτὴν | μὲν ἀπογινωσκούσης, τὸν δὲ ἐπιφοιτῶντα ἔξωθεν ἀφανῶς ἀναμενούσης.

[120] Φησὶ τοίνυν ἐξῆς ὅτι « ἔλαβεν ἀπὸ τῶν λίθων τοῦ τόπου καὶ ἔθηκε πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ » (Gen. 28, 11). Θαυμάσαι ἂν τις οὐ μόνον τὴν ἐν ὑπονοίαις πραγματείαν καὶ φυσιολογίαν αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴν ῥητὴν πρὸς πόνου καὶ καρτερίας μελέτην ὑφήγησιν. [121] Οὐ γὰρ ἀξιοῖ τὸν ἀρετῆς ἐπιμελούμενον ἀβροδιαίτῳ βίῳ χρῆσθαι καὶ τρυφᾶν ζηλοῦντα τὰς τῶν λεγομένων μὲν

pueden ver a Dios que está por encima de todo lugar o palabra, es un don suficiente, puesto que no tenían el alma absolutamente privada de luz, pero después de que aquella luz pura se haya apartado de ellos, reciben una luz mezclada. Dice en el *Éxodo* (10, 23) "para los hijos de Israel había una luz allí donde vivían", de manera que siempre huían de la noche y la oscuridad, con los que viven los que están cegados no de los ojos del cuerpo, sino de los del alma, y no ven los rayos de la virtud. [118] Unos, suponiendo que el sol significa aquí simbólicamente la percepción y la mente, cosas que son, según nuestro modo de ver, criterios básicos, y que el lugar es el Logos Divino, así interpretan: el asceta encontró el Logos Divino, una vez se puso la luz del sol mortal y humano. [119] Mientras que la mente cree comprender firmemente lo comprensible y la percepción lo perceptible y creen subir a las alturas, el Logos Divino se encuentra lejos. Pero si cada una de ellas reconoce su debilidad propia y en cierto modo se oculta, como si se sumergiera, al punto sale a su encuentro a acogerla la recta razón del alma ascética que la vigila cuando desconfía de sí misma y espera que venga aquella a visitarla desde fuera de una manera invisible.

[120] Y dice a continuación Moisés: "Tomó una de las piedras del lugar y la colocó a su cabeza y durmió en aquel lugar" (*Gen.* 28, 11). Se podría admirar uno no sólo de las realidades presentadas simbólicamente y de la fisiología⁹⁹, sino también su exhortación indicada como ejercicio contra el dolor y la fatiga. [121] Pues considero indigno que un cultivador de la virtud lleve una vida muelle y voluptuosa, queriendo compartir las

⁹⁹ Filón descubre dos sentidos principales en las Escrituras: el sentido físico, la fisiología - la interpretación que permite descubrir en ella una enseñanza sobre el mundo y sobre Dios -, y el sentido moral, la *ἠθοποιία* (cf. *Agric.* 16 y *Plant.* 120). Para el sentido amplio de *οὐσιολογία*, cf. *Somn.* I 184. En el sentido alegórico el presente pasaje, *Leg.* I 60, *Cher.* 121, *Fug.* 179, *Mutat.* 60-62. Esta palabra proviene de la alegoría estoica. La definición la da Plutarco (*de Daedalis Plataeensibus* I, en Eusebio *PE* III 1, 3): *ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ γὰρ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκρυμμένος μῦθος, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπικρυφὸς καὶ μυστηριώδης θεολογία* κτλ. Ya en la literatura órfica, el *φυσικός* λόγος contenía conocimientos místéricos sobre los dioses. Filón emplea fisiología como conocimiento del mundo y Dios enseñado alegóricamente por las Escrituras. *Φυσις* y *ἀλληγορία* son para él sinónimos, cf. *Fug.* 15, *Poster.* 7.

εὐδαιμόνων πρὸς ἀλήθειαν δὲ κακοδαιμονίας γεμόντων σπουδὰς τε καὶ φιλοτιμίας, οἷς πᾶς ὁ βίος ὕπνος καὶ ἐνύπνιον ἐστὶ κατὰ τὸν ἱερώτατον νομοθέτην. [122] Οὗτοι μεθ' ἡμέραν, ὅταν τὰ ἐν δικαστηρίοις καὶ βουλευτηρίοις καὶ θεάτροις καὶ πανταχοῦ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀδικήματα διεξέλθωσιν, οἵκαδε ἀφικνοῦνται τὸν ἑαυτῶν οἶκον, οἱ δυστυχεῖς, καταστρέφοντες, οὐ τὸν τῶν οἰκοδομημάτων, ἀλλὰ τὸν συμφυᾶ τῆς ψυχῆς οἶκον, τὸ σῶμα, τροφὰς ἀμέτρους καὶ ἐπαλλήλους εἰσφέροντες καὶ πολὺν ἄκρατον ἄρδοντες, ἕως <ἄν> βύθιος μὲν ὁ λογισμὸς οἷχεται, τὰ δ' ὑπὸ γαστέρα πλησμονῆς ἔκγονα πάθη διαναστάντα, λύττη χρώμενα ἀκαθέκτω, προσπεσόντα καὶ ἐμπλακέντα τοῖς ἐπιτυχοῦσι, τὸν πολὺν οἶστρον ἀπερυγόντα λωφήση. [123] Νύκτωρ δέ, ὅποτε καιρὸς εἴη πρὸς κοῖτον τραπέσθαι, πολυτελεῖς κλίνας καὶ εὐανθεστάτας στρωμνὰς εὐτρεπισάμενοι μαλακῶς σφόδρα κατακλίνονται, τὴν γυναικῶν ἐκμιμούμενοι τρυφήν, αἷς ἢ φύσις ἐπέτρεψεν ἀνειμένη χρῆσθαι διαίτῃ, παρὸ καὶ τὸ σῶμα τοῦ μαλθακωτέρου κόμματος ὁ τεχνίτης καὶ ποιητὴς αὐταῖς εἰργάζετο. [124] Τοιοῦτος οὐδεὶς γνῶριμος τοῦ ἱεροῦ λόγου, ἀλλ' οἱ πρὸς ἀλήθειαν ἄνδρες, σωφροσύνης καὶ κοσμιότητος καὶ αἰδοῦς ἐρασταί, ἐγκράτειαν, ὀλιγοδείαν, καρτερίαν ὥσπερ κρηπίδας τινὰς ὅλου τοῦ βίου καταβεβλημένοι, ψυχῆς ἀσφαλεῖς ὑποδρόμους, οἷς ἀκινδύνως καὶ βεβαίως ἐνορμιεῖται, χρημάτων καὶ ἡδονῆς καὶ δόξης κρείττους, σιτίων καὶ ποτῶν πλὴν αὐτὸ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἐφ' ὅσον μὴ νεωτερίζειν ἄρχεται λιμός, ὑπερόπται, πεῖναν δέχεσθαι καὶ δίψαν θάλπος τε καὶ κρύος καὶ ὅσα ἄλλα δυσκαρτέρητα ὑπὲρ ἀρετῆς κτήσεως ἐτοιμότατοι, ζηλωταὶ τῶν εὐποριστοτάτων, ὥς μηδ' ἐπ' εὐτελεῖ χλαίνῃ ποτὲ δυσωπηθῆναι, τούναντίον δὲ τὰς πολυτελεῖς ὄνειδος καὶ μεγάλην τοῦ βίου ζημίαν νομίσαι. [125] Τούτοις πολυτελὴς μὲν ἐστι

pretensiones y presunciones de los llamados bienaventurados, que en realidad están llenos de desgracia, para los que la vida es sueño y ensueño, según el sacratísimo Legislador¹⁰⁰. [122] Pues estos, después de haber cometido durante el día injusticias contra los demás en los tribunales y consejos, en los teatros y en todos los sitios, vuelven a casa, los desgraciados, arruinando también su propio hogar, pero no la construcción, sino el hogar al que está unida el alma, el cuerpo, ingiriendo comidas desmesuradas una tras otra, regándolas con abundante vino, hasta que desaparece la reflexión sumergida, y las pasiones despiertan irrefrenables por el exceso, llevadas por un furor incontenible, se lanzan sobre ellos y consiguen envolverlos, para desaparecer después, apartando de ellos el exceso de ardor. [123] Por la noche, cuando es el momento de retirarse a la cama, se tumban muy suavemente en los lechos lujosos de muy adornadas cubiertas que les han sido preparados, imitando exactamente la vida regalada de las mujeres, a las que la naturaleza permite hacer uso de un modo de vida muelle, y por eso, el Artesano y Creador les ha hecho un cuerpo de tipo más blando. [124] Ninguno de estos es conocido por el Logos Divino, sino que sólo los hombres auténticos, amantes de la prudencia, la decencia y el pudor, que han establecido como fundamento de toda su vida la abstinencia, la sobriedad y la fortaleza, seguras protectoras del alma, a las que se puede recurrir sin peligro y de manera segura, más poderosas que es dinero, el placer y la gloria; son los hombres que desprecian el alimento y la bebida, salvo lo estrictamente necesario¹⁰¹, mientras el hambre no empiece a debilitarles, están preparados para soportar el hambre, la sed, el calor, el frío y cuantas cosas se han de aguantar para alcanzar la virtud. Sólo desean lo más simple, de manera que no se avergüenzan de usar un manto barato, sino que, al contrario, consideran los lujosos como una vergüenza y un gran perjuicio para la vida. [125] Para estos el blando suelo es un lujoso lecho,

¹⁰⁰ cf. *Ios.* 126: ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος, αἷς ἀφευδέστατα φαναι, ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος.

¹⁰¹ Conjetura de Wendland: πλὴν αὐτοῦ μόνον. Los mss.: καὶ αὐτοῦ μόνον.

κλίνη μαλακὸν ἔδαφος, στρωμνὴ δὲ θάμνοι, πόαι, βοτάναι, φύλλων πολλή χύσις, τὰ δὲ πρὸς κεφαλῆς λίθοι τινὲς ἢ βραχεῖς γεώλοφοι τοῦ ἰσοπέδου | μικρὸν ἀνέχοντες. Τὸν βίον τοῦτον οἱ μὲν τρυφῶντες σκληροδίατον καλοῦσιν, οἱ δὲ πρὸς καλοκάγαθίαν ζῶντες ἡδιστον ὀνομάζουσιν · ἀνδράσι γὰρ οὐ λεγομένοις ἀλλ' οὖσιν ὄντως ἐφαρμόζει. [126] Οὐχ ὀρᾷς, ὅτι καὶ νῦν βασιλικαῖς ὕλαις καὶ παρασκευαῖς περιουσιάζοντα τὸν ἀθλητὴν τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων εἰσάγει χαμευνοῦντα καὶ λίθῳ προσκεφαλαίῳ χρώμενον καὶ μικρὸν ὕστερον ἐν ταῖς εὐχαῖς ἄρτον καὶ ἱμάτιον, τὸν φύσεως πλοῦτον, αἰτούμενον (Gen. 28, 20), ἐπειδὴ τὸν ἐν ταῖς κεναῖς δόξαις ἐχλεύαζεν ἀεὶ καὶ τοὺς θαυμαστικῶς ἔχοντας αὐτοῦ κατεκερτόμει ; Οὗτός ἐστι παράδειγμα ἀρχέτυπον ἀσκητικῆς ψυχῆς, ἐκτεθλυσμένῳ καὶ ἀνδρογύνῳ παντὶ πολέμιος.

[127] Ὁ μὲν οὖν <τοῦ> φιλοπόνου καὶ φιλαρέτου πρόχειρος ἔπαινος εἴρηται, τὸ δὲ κατὰ σύμβολον μηνυόμενον ἐρευνητέον. Εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων · ψυχαὶ δ' εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. [128] Τούτων δὴ τῶν λόγων ἓνα λαβὼν, ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος τὸν ἀνωτάτω καὶ ὥσανεὶ σώματος ἡνωμένου κεφαλὴν πλησίον ἰδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ (Gen. 28, 11) · καὶ γὰρ αὕτη τρόπον τινὰ τῆς ψυχῆς ἐστὶ κεφαλὴ. Ποιεῖ δὲ τοῦτο πρόφασιν μὲν ὥς κοιμησόμενος, τὸ δ' ἀληθὲς ὥς ἀναπαυσόμενος ἐπὶ λόγῳ θείῳ καὶ σύμπαντα ἑαυτοῦ τὸν βίον κουφότατον ἄχθος ἐπαναθήσων ἐκείνῳ. [129] Ὁ δὲ ἄσμενος ἐπακούει καὶ δέχεται τὸν ἀθλητὴν ὡς φοιτητὴν ἐσόμενον τὸ πρῶτον, εἴθ' ὅταν αὐτοῦ τὴν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως ἀποδέξηται, χειροδετεῖ τρόπον ἀλείπτου καὶ πρὸς τὰ γυμνάσια καλεῖ, καὶ διεριδόμενος παλαίειν ἀναγκάζει, μέχρις ἂν ἀνανταγώνιστον αὐτῷ ῥώμην ἐγκατασκευάσῃ, τὰ ὦτα θείαις ἐπιπνοαῖς μεταβαλὼν εἰς ὄμματα καὶ καλέσας αὐτὸν

sus coberturas, las matas, las hierbas, las plantas, un buen montón de hojas; las almohadas, unas cuantas piedras o pequeños montículos que sobresalgan un poco del llano. Este género de vida lo llaman los exquisitos "vida dura", pero cuantos viven para la hombría de bien le dan el nombre de "vida muy placentera". Les cuadra a esos que no se les llama hombres solo son en realidad¹⁰². [126] ¿No ves que se presenta al practicante de las buenas costumbres como bien provisto de bienes y preparativos regios, tumbado con una piedra a su cabeza y un poco más adelante, pidiendo en sus plegarias pan y vestido, riquezas naturales (*Gen.* 28, 20), y después se burla de los que quedan asombrados ante los vanos bienes y les llena de injurias? Este es el modelo arquetípico del alma ascética, enemigo atroz de sibaritas y andróginos¹⁰³.

[127] Este ha sido el sencillo elogio del amante del trabajo y la virtud, pero ha de ser investigado en su sentido alegórico. Ahora conviene saber que el lugar divino y la tierra sagrada están llenos de Logoi incorpóreos. Estos Logoi son almas inmortales¹⁰⁴. [128] Tomando uno de estos logos, escogiendo el más alto en excelencia, como la cabeza está unida al cuerpo, lo establece cerca de su inteligencia (*Gen.* 28, 11). Esto es en cierto modo, la cabeza del alma. Y hace esto con la excusa de que va a dormir, y la verdad es que va a reposar sobre el Logos Divino y apoyar sobre él toda su vida, la más ligera carga. [129] Y éste escucha con gusto y acoge al atleta primero como discípulo, y después, cuando ha demostrado la aptitud de su naturaleza, le golpea con sus manos¹⁰⁵ al modo de un masajista y le convoca al gimnasio y le llamará al gimnasio, atacándole le obligará a luchar, hasta que logre desarrollar en él una fuerza imbatible; y transformando sus oídos en ojos por inspiración divina, tras haberle dado

¹⁰² Los párrafos 122-125 tienen el estilo de una diatriba cínica, pese a que Filón no estaba en la línea de los cínicos.

¹⁰³ cf. 123: τὴν γυναικῶν ἐμπρούμενοι.

¹⁰⁴ Sobre los Logoi como almas en el aire cf. *Gig.* 7ss.

¹⁰⁵ Los mss. dan χειροδοτεῖ, pero Wytttenbach lo corrige χειροδοτεῖ ad Plut. *Mor.* p. 585. Nosotros leemos los manuscritos.

μεταχαραχθέντα καινὸν τύπον Ἰσραήλ, ὁρῶντα. [130] Τότε καὶ τὸν νικητήριον ἐπιτίθουσιν αὐτῷ στέφανον. Ὁ δὲ στέφανος ἔκτοπον ἔχει καὶ ξένον καὶ ἴσως οὐκ εὐφημον ὄνομα · καλεῖται γὰρ ὑπὸ τοῦ ἀγωνοθέτου νάρκα. Λέγεται γὰρ ὅτι « ἐνάρκησε τὸ πλάτος » (Gen. 32, 25), βραβείων καὶ κηρυγμάτων καὶ τῶν ἐν τιμαῖς ἀπάντων θαυμασιώτατον ἀριστεῖον · [131] εἰ γὰρ ἡ δυνάμειος ἀκαθαιρέτου ψυχὴ μεταλαβοῦσα καὶ τελειωθείσα ἐν ἄθλοις ἀρετῶν καὶ ἐπὶ τὸν ὅρον αὐτὸν ἀφικομένη τοῦ καλοῦ μὴ πρὸς ὕψος ὑπὸ μεγαλαυχίας ἀρθεῖ μηδ' ἀκροβατοῦσα ἐπικομπάζει, ὡς ἀρτίοις ποσὶ μακρὰ βαίνειν δυναμένη, ναρκήσειε δὲ καὶ | σταλείη τὸ εὐρυνθὲν οἴησιν πλάτος, εἴθ' ἐκουσίως ὑποσκελίσασα ἑαυτὴν χωλεύει, τῶν ἀσωμάτων ὅπως ὑστερίζοι φύσεων, ἡττᾶσθαι δοκοῦσα νικηφορήσει. [132] Τὸ γὰρ πρεσβεῖων ἐξίστασθαι γνώμη μᾶλλον <ἢ> ἀνάγκη τοῖς ἀμείνοσιν λυσιτελέστατον νενόμισται, ἐπεὶ καὶ τὰ δευτερεῖα τῶν ἐν τῷδε τῷ ἀγῶνι τιθεμένων ἄθλων τὰ πρῶτα τῶν ἐν ἑτέροις ἀξιώματος μεγέθει πλείστον ὅσον ὑπερβάλλει.

[133] Τὸ μὲν δὴ προοίμιον τῆς θεοπέμπτου φαντασίας ὧδ' ἔχει, τρέπεσθαι δ' ἐπ' αὐτὴν καιρὸς ἤδη καὶ τῶν ἐμφερομένων ἀκριβοῦν ἕκαστον. « Ἐνυπνιάσθη » φησί « καὶ ἰδοὺ κλιμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ' αὐτῆς · ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ' αὐτῆς » (Gen. 28, 12. 13). [134] Κλιμαξ τοίνυν ἐν μὲν τῷ κόσμῳ συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀήρ, οὗ βάσις μὲν ἐστὶ γῆ, κορυφὴ δ' οὐρανός ·

una nueva impronta, le llama Israel¹⁰⁶, el Vidente. [130] Entonces le coloca la corona de vencedor. Pero esta corona tiene un nombre curioso, extraño y quizá no muy bien sonante: el presidente de los juegos la llama "adormecimiento", pues se dice que "le adormeció lo ancho" (*Gen.* 32, 25¹⁰⁷), la más maravillosa recompensa de todos los premios, proclamaciones y honores¹⁰⁸. [131] Pues si el alma, partícipe ya de una fuerza irresistible, alcanzada la perfección en los certámenes de las virtudes, llegada al confín del bien, no se deja exaltar por la arrogancia, ni se ajusta a sus acrobacias, como si fuera capaz de dar grandes zancadas con ajustados pies, sino que adormeciera y redujera el alto concepto de sí misma ampliado en su opinión, y se lisiara voluntariamente con una zancadilla para quedar detrás de las razas incorpóreas, alcanzaría, pese a parecer derrotada, el premio de la victoria. [132] Pues el ceder a los mejores los privilegios, no por obligación, sino por convencimiento, es considerado muy conveniente, pues el segundo premio otorgado en este tipo de competición supera mucho en grado de honor al primero en otros tipos.

[133] Esta ha sido la introducción de esta visión venida de Dios. Ya es hora de volvernos sobre ella y examinar cada uno de sus puntos. Y dice Moisés: "Tuvo un sueño. Y he aquí que una escalera apoyada firmemente en la tierra, cuya cúspide llegaba al cielo, y los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. El Señor estaba fijo sobre la escalera" (*Gen.* 28, 12-13)¹⁰⁹. [134] La escalera significa simbólicamente el aire en el Universo, cuya base es la tierra y cuya cúspide es el cielo. El aire se extiende en todas las

¹⁰⁶ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 57.

¹⁰⁷ El texto bíblico es ἐνάρκησε το πλάτος τοῦ μηροῦ Ἰακωβ, que Filón recoge incompleto. Cuando Jacob retorna a Palestina, después de pasar el vado de Yaboc, luchó con un hombre hasta despuntar el alba. Éste le dio un golpe en el muslo y se lo descoyuntó. Este hombre era Dios, que le bendijo y le cambió el nombre. Todo este pasaje de la lucha con Dios es objeto de alegoresis en los puntos 128-132.

¹⁰⁸ cf. Ambrosio, *De fuga saeculi* 4, 22: *unde et iactantiam carnis eius recidit, quod significat femoris stupor salva sacri interpretatione mysterii.*

¹⁰⁹ cf. Orígenes, *Contra Celsum* VI 21.

ἀπὸ γὰρ τῆς σεληνιακῆς σφαίρας, ἣν ἐσχάτην μὲν τῶν κατ' οὐρανὸν κύκλων, πρώτην δὲ τῶν πρὸς ἡμᾶς ἀναγράφουσιν οἱ φροντισταὶ τῶν μετεώρων, ἄχρι γῆς ἐσχάτης ὁ ἀὴρ πάντη ταθεὶς ἔφθακεν. [135] Οὗτος δ' ἐστὶ ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζῶων ἀναπληρῶσαι. Διὰ τοῦτο γῇ μὲν τὰ χερσαῖα ἐγκατεσκεύαζε, θαλάτταις δὲ καὶ ποταμοῖς τὰ ἔνυδρα, οὐρανῷ δὲ τοὺς ἀστέρας — καὶ γὰρ ἕκαστος τούτων οὐ μόνον ζῶον, ἀλλὰ καὶ νοῦς ὅλος δι' ὅλων ὁ καθαρώτατος εἶναι λέγεται — ὥστε καὶ ἐν τῷ λοιπῷ τμήματι τοῦ παντός, ἀέρι, ζῶα γέγονεν. Εἰ δὲ μὴ αἰσθήσει καταληπτὰ, τί τοῦτο ; καὶ ψυχὴ γὰρ ἀόρατον. [136] Καὶ μὴν εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν, διότι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὗτος ἐψύχωσεν · ἐποίει γὰρ αὐτὸν ὁ τεχνίτης ἀκινήτων μὲν σωμάτων ἕξιν, κινουμένων δὲ ἀφαντάστως φύσιν, ἥδη δὲ ὁρμῇ καὶ φαντασίᾳ χρῆσθαι δυναμένων ψυχῇν. [137] Οὐκ ἄτοπον οὖν, δι' οὗ τὰ ἄλλα ἐψυχώθη, ψυχῶν ἀμοιρεῖν ; Διὸ μηδεὶς τὴν ἀρίστην φύσιν ζῶων τοῦ ἀρίστου τῶν περιγείων, ἀέρος, ἀφαιρείσθω · οὐ γὰρ μόνος ἐκ πάντων ἔρημος οὗτος, ἀλλ' οἷα πόλις εὐανδρεῖ πολίτας ἀφθάρτους καὶ ἀθανάτους ψυχὰς ἔχων ἰσαρίθμους ἄστροις. [138] Τούτων τῶν ψυχῶν αἱ μὲν κατίασιν ἐνδεθισόμεναι σώμασι θνητοῖς, ὅσαι προσγειότατοι καὶ φιλοσώματοι, αἱ δ' ἀνέρχονται, διακριθεῖσαι πάλιν κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὀρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους. [139] Τούτων αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ | θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὐθις, αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμωτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ εἰρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι

direcciones hasta los confines de la tierra desde la esfera lunar, de la cual escriben los especialistas en fenómenos celestes que es el último círculo del cielo y el primero de la tierra¹¹⁰. [135] El aire es la morada de las almas incorpóreas, pues le pareció al Creador que era bueno llenar todas las partes del Universo de seres vivos. Por esto dispuso que sobre la tierra hubiera animales terrestres, en los mares y los ríos, animales acuáticos y en el cielo los astros — y cada uno de ellos se dice que es no sólo un animal, sino una mente completamente pura —. Así, en la otra parte del Universo, el aire, también hubo seres vivientes¹¹¹. Si no son comprensibles por los sentidos, ¿qué son? El alma también es invisible. [136] En efecto, es natural que el aire pueda alimentar seres más que la tierra o el agua, puesto que éste dio la vida a los seres que viven en aquellas. Pues el artífice le hizo contenedor de los cuerpos inmóviles, fuerza de crecimiento de los cuerpos que se mueven sin tener imagen y el alma de los que pueden moverse utilizando un impulso y una imagen¹¹². [137] ¿No sería raro pues que estuviera privada de almas vivientes el elemento que da la vida a todos los demás? Por esto nadie puede privar de la mejor naturaleza de los seres vivos al más excelente elemento¹¹³, el aire. [138] De estas almas, unas, atraídas por la tierra y los cuerpos, caen y se unen a cuerpos mortales, pero otras ascienden, habiendo sido distinguidas para retornar según los números y tiempos fijados por la naturaleza¹¹⁴. [139] De estas hay algunas que vuelven otra vez, añorando los hábitos y costumbres de la vida mortal, otras, habiendo reconocido su gran frivolidad, llaman al cuerpo prisión y tumba¹¹⁵, huyendo como de un encierro o un sepulcro, ascienden hacia el éter con sus alas ligeras, donde

¹¹⁰ cf. *Gig.* 6, *Conf.* 17+6, *Sacrif.* 5.

¹¹¹ cf. *Gig.* 7-8.

¹¹² cf. *Deus* 35 y *Leg.* II 22.

¹¹³ Los mss. dan περιγειων. Cohn conjetura στοιχειων, y nosotros leemos esto último.

¹¹⁴ Alusión a los περιοδοι χιλιετείς del *Phaedrus* 248 E ss. cf. también *Rep.* X 617.

¹¹⁵ El cuerpo como tumba y prisión del alma, cf. *Deus* 150, *Leg.* I 108. La salida del alma de sí misma, cf. *Her.* 68-9, presentado en términos platónicos.

τὸν αἰῶνα. [140] Ἄλλαι δ' εἰσὶ καθαρώταται καὶ ἄρισται, μειζόνων φρονημάτων καὶ θειοτέρων ἐπιλαχοῦσαι, μηδενὸς μὲν τῶν περιγείων ποτὲ ὀρεχθεῖσαι τὸ παράπαν, ὕπαρχοι δὲ τοῦ πανηγεμόνος, ὥσπερ μεγάλου βασιλέως ἀκοαὶ καὶ ὄψεις, ἐφορῶσαι πάντα καὶ ἀκούουσai. [141] Ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἶωθε καλεῖν προσφυστέρῳ χρώμενος ὀνόματι· καὶ γὰρ τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι. [142] Παρὸ καὶ ἀνερχομένους αὐτοὺς καὶ κατιόντας εἰσήγαγεν, οὐκ ἐπειδὴ τῶν μηνυσόντων ὁ πάντῃ ἐφθακὼς θεὸς δεῖται, ἀλλ' ὅτι τοῖς ἐπικήροις ἡμῖν συνέφερε μεσίταις καὶ διαιτηταῖς λόγοις χρῆσθαι διὰ τὸ τεθιπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρύτανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος. [143] Οὐ λαβόντες ἔννοιαν ἐδεήθημὲν ποτέ τινος τῶν μεσιτῶν λέγοντες· « Λάλησον σὺ ἡμῖν, καὶ μὴ λαλείτω πρὸς ἡμᾶς ὁ θεός, μὴ ποτε ἀποθάνωμεν » (Exod. 20, 19). Οὐ γὰρ ὅτι κολάσεις, ἀλλ' οὐδ' ὑπερβαλλούσας καὶ ἀκράτους εὐεργεσίας χωρῆσαι δυνάμεθα, ὥς ἂν αὐτὸς προτείνῃ δι' ἑαυτοῦ μὴ χρώμενος ὑπηρέταις ἄλλοις. [144] Παγκάλως δὲ ἐστηριγμένον ἐν τῇ γῇ διὰ συμβόλου κλίμακος φαντασιοῦται τὸν ἀέρα· τὰς γὰρ ἀναδιδομένας ἐκ γῆς ἀναθυμιάσεις λεπτυνομένας ἐξαεροῦσθαι συμβέβηκεν, ὥστε βάσιν μὲν καὶ ρίζαν ἀέρος εἶναι γῆν, κεφαλὴν δὲ οὐρανόν. [145] Λέγεται γοῦν, ὅτι σελήνη πῖλημα μὲν ἄκρατον αἰθέρος οὐκ ἔστιν, ὥς ἕκαστος τῶν ἄλλων ἀστέρων, κρᾶμα δὲ ἐκ τε αἰθερώδους οὐσίας καὶ αερώδους· καὶ τό γε ἐμφαινόμενον

recorren los astros toda la eternidad. [140] Unas son completamente puras y nobles, dotadas de pensamientos superiores y divinos, que nunca han tenido el más mínimo deseo por las cosas terrestres y son gobernadores del Gran Soberano, como los oídos y los ojos de un gran rey¹¹⁶, ven y escuchan todo. [141] Algunos filósofos llaman a estas almas 'démones', y las Sagradas Escrituras, utilizando un nombre más apropiado, 'ángeles', pues 'anuncian' las órdenes del padre a sus hijos y las necesidades de los hijos al padre¹¹⁷. [142] Por esto se han representado subiendo y bajando, no porque Dios, que a todo se adelanta, necesite informadores, sino porque a nosotros, los hombres mortales, nos conviene utilizar a los Logoi como intermediarios y árbitros por la admiración y el terror que nos produce la presencia del Gran Soberano y el inmenso tamaño de su poder. [143] Tomando conciencia de esta fuerza, utilizamos a uno de los mediadores diciendo: "Habla con nosotros y que no nos hable Dios, para que no muramos" (Ex. 20, 19). Y no porque no podamos recibir los castigos, sino tampoco los beneficios inmensos y puros, que Éste nos dispensa sin hacer uso de sus servidores¹¹⁸. [144] Es completamente correcto representar simbólicamente el aire con una escalera apoyada en tierra, pues las emanaciones que surgen de la tierra, al perder condensación se convierten en aire, pues la base y raíz del aire es la tierra y la cumbre es el cielo. [145] Se dice en efecto que la luna no es una acumulación de éter puro, como cada uno de los otros astros, sino que es una mezcla de sustancia etérea y

¹¹⁶ Expresión semejante en Jenofonte, *Cyrop.* VIII 2, 10: τοὺς βασιλεὺς καλούμενους ὁσκέλους καὶ τὰ βασιλεὺς ὄντα.

¹¹⁷ cf. Platón, *Symp.* 202 E: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμονιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου... ἐρμενεύον καὶ διαπορθεύον θεοῖς τὰ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν. Sobre la demonología filoniana cf. cap. 19 §§ 11, 16-19.

¹¹⁸ Este pasaje, junto con *Conf.* 170-182, *Gig.* 6-18, *Plant.* 1-27, comparan la demonología pagana con la doctrina de los ángeles de las Sagradas Escrituras. Arthur Rathke (*De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello*, Diss inaug, Berlin, 1911, pp. 32-33 y 35) opina que Filón y Apuleyo de Madaura heredaron un sistema común de tradición helenística. La clasificación de las almas recoge y resume un pasaje de Fedro 248 c - 249 b. cf. William Lameere, "Sur un passage de Philon d'Alexandrie (*De plantatione* 1-6)", *Mnem.* IV 4, (1951), p. 73-80. Cf. cap. 19.

αὐτῇ μέλαν, ὃ καλοῦσί τινες πρόσωπον, οὐδὲν ἄλλο εἶναι ἢ τὸν ἀναμεμιγμένον ἀέρα, ὃς κατὰ φύσιν μέλας ὢν ἄχρῃς οὐρανοῦ τείνεται.

[146] Ἡ μὲν οὖν ἐν κόσμῳ λεγομένη συμβολικῶς κλίμαξ τοιαύτη ἐστί, τὴν δ' ἐν ἀνθρώποις σκοποῦντες εὐρήσομεν τὴν ψυχὴν, ἥς βάσις μὲν τὸ ὡσανεὶ γεῶδές ἐστιν, αἰσθησις, κεφαλὴ δ' ὡς ἂν τὸ οὐράνιον, ὃ καθαρῶτατος νοῦς. [147] Ἄνω δὲ καὶ κάτω διὰ πάσης | αὐτῆς οἱ τοῦ θεοῦ λόγοι χωροῦσιν ἀδιαστάτως, ὅποτε μὲν ἀνέρχονται, συνανασπῶντες αὐτὴν καὶ τοῦ θνητοῦ διαζευγνύντες καὶ τὴν θέαν ὢν ἄξιον ὁρᾶν μόνων ἐπιδεικνύμενοι, ὅποτε δὲ κατέρχονται, οὐ καταβάλλοντες – οὔτε γὰρ θεὸς οὔτε λόγος θεῖος ζημίας αἰτίας –, ἀλλὰ συγκαταβαίνοντες διὰ φιланθρωπίαν καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν, ἐπικουρίας ἕνεκα καὶ συμμαχίας, ἵνα καὶ τὴν ἔτι ὥσπερ ἐν ποταμῷ, τῷ σώματι, φορουμένην ψυχὴν σωτήριον πνέοντες ἀναζώωσι. [148] Ταῖς μὲν δὴ τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίαις ἀψοφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ – καὶ γὰρ ἐστὶ χρησθὲν τῷ σοφῷ θεοπρόπιον, ἐν ᾧ λέγεται · « Περὶπατήσω ἐν ὑμῖν, καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός » (Lev. 26, 12) –, ταῖς δὲ τῶν ἔτι ἀπολουομένων, μήπω δὲ κατὰ τὸ παντελὲς ἐκνιψαμένων τὴν ῥυπῶσαν καὶ κεκηλιδωμένην <ἐν> σώμασι βαρέσι ζωὴν ἄγγελοι, λόγοι θεῖοι, φαιδρύνοντες αὐτὰς τοῖς καλοκάγαθίας δόγμασιν. [149] Ὅσα δὲ ἐξοικίζεται κακῶν οἰκητόρων στίφη, ἵνα εἰς ὃ ἀγαθὸς εἰσοικίσηται, δῆλόν ἐστι. Σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχὴ, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον · ἴσως γάρ, ἴσως ὃν ὁ κόσμος ἅπας, καὶ σὺ οἰκοδεσπότην σχήσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας, ὡς εὐερκεστάτη καὶ ἀπήμων

aérea¹¹⁹. Y lo negro que aparece sobre ella, lo que algunos llaman 'cara', no es otra cosa que una mezcla de aire, que es negro por naturaleza y que ha ascendido hasta el cielo.

[146] Esta es la llamada simbólicamente escalera en el Universo, y mirándola en los hombres, encontraremos el alma, cuya base es el conocimiento sensible, lo que tiene de terrestre en cierto modo, y cuya cúspide es la mente más pura, que es como el elemento celeste. [147] A lo largo de esta escalera suben y bajan los Logoi de Dios ininterrumpidamente. Cuando suben, llevan consigo a lo alto al alma, separándola de todo lo mortal y ofreciéndole la contemplación de lo único que es digno de ser contemplado. Por otro lado, cuando bajan, no la dejan caer — pues ni Dios ni el Logos Divino pueden ser causa de daño —, sino que por filantropía y misericordia por nuestra especie, bajan en nuestra ayuda y auxilio para revivir, insuflándole una exhalación salvadora, al alma, que mora en el cuerpo como si fuera llevada por un río¹²⁰. [148] El Rector del Universo pasea invisible, sin ruido y solo en las inteligencias absolutamente purificadas — pues hay un oráculo pronunciado a un sabio, que dice: "Pasearé entre vosotros y seré vuestro Dios" (*Lev.* 26, 12), pero en estas inteligencias de los que están purificándose, que todavía no han lavado completamente la mancha y suciedad en sus pesados cuerpos, los ángeles, Logoi divinos, son los que pasean, iluminándolas con los dogmas de la Virtud. [149] Es evidente cuántos batallones de malos ocupantes son expulsados para que uno, el Legítimo, se establezca. Esfuérzate, oh alma, en convertirte en morada de Dios, en templo sagrado, en el más bello habitáculo. Pues quizá tengas tú como guardián de tu casa al guardián del Universo, que te guarde como a su propia casa, que para

¹¹⁹ Empédocles (*DK* 21 A 30) y Parménides (*DK* 18 A 37) hablan de la luna como una mezcla de éter, fuego y aire. Aristóteles como ἐν μεθοριοῖς ἀέρος τεταγμένην καὶ τῆς πέμπτης οὐσίας μετεχούσαν (*Stobaeo* I 26, p. 564 H, *DK* p. 356). También μη εἶναι αὐτῆς ἀκηρατον τὸ συγκριμα διὰ τὰ προσγεῖα ἀερώματα τοῦ αἰθέρος, ὃν προσαγορεύει σῶμα πεμπτον (*Stobaeo*, I 16, *DK* p. 361). cf. opinión estoica: τοῦ ἀέρος διαμελαινόντος ἔμφασιν γίνεσθαι μορφοειδῇ / προσώπου (SVF II 673).

¹²⁰ cf. Platón, *Tim.* 43a y Filón, *Gig.* 13.

είσαεὶ διαφυλάττοιο. [150] Ἴσως δὲ καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ ἀσκητὴς φαντασιοῦται κλίμακι ἐοικότα· φύσει γὰρ ἀνώμαλον πρᾶγμα ἄσκησις, τοτὲ μὲν προϊοῦσα εἰς ὕψος, τοτὲ δ' ὑποστρέφουσα πρὸς τὸναντίον, καὶ τοτὲ μὲν καθάπερ ναῦς εὐπλοία τῇ τοῦ βίου, τοτὲ δὲ δυσπλοία χρωμένη. Ἐτερήμερος γάρ, ὡς ἔφη τις, τῶν ἀσκητῶν ὁ βίος, ἄλλοτε μὲν ζῶν καὶ ἐγρηγορώς, ἄλλοτε δὲ τεθνεὼς ἢ κοιμώμενος. [151] Καὶ τάχα οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τοῦτο λέγεται· σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν, ἄνω φοιτᾶν ἀεὶ μεμαθηκότες, κακοὶ δὲ τοὺς ἐν ᾿Αίδου μυχοὺς, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκειν ἐπιτετηδευκότες καὶ εἰς γῆρας ἐκ σπαργάνων φθορᾶς ἐθάδες ὄντες. [152] Οἱ δ' ἀσκηταὶ — μεθόριοι γὰρ τῶν ἄκρων εἰσὶν — ἄνω καὶ κάτω πολλάκις ὡς ἐπὶ κλίμακος βαδίζουσιν, ἢ ὑπὸ τῆς κρείττονος μοίρας ἀνελκόμενοι ἢ ὑπὸ τῆς χείρονος ἀντισπώμενοι, μέχρις ἂν ὁ τῆς ἀμίλλης καὶ διαμάχης ταύτης βραβευτὴς θεὸς ἀναδῶ τὰ βραβεῖα τάξει τῇ βελτίονι, τὴν ἐναντίαν εἰσάπαν καθελὼν.

[153] Ἐμφαίνεται δ' ἔτι καὶ τοιοῦτον εἶδωλον, ὅπερ οὐκ ἄξιον ἡσυχασθῆναι. Τὰ ἀνθρώπων πράγματα κλίμακι πέφυκεν ἐξομοιοῦσθαι διὰ τὴν ἀνώμαλον | αὐτῶν φορὰν. [154] Ἡ μία γάρ, ὡς ἔφη τις, ἡμέρα τὸν μὲν καθεῖλεν ὑψόθεν, τὸν δὲ ἤρεν ἄνω, μηδενὸς ἐν ὁμοίῳ πεφυκότος μένειν τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ παντοίας μεταβαλλόντων τροπᾶς. [155] Ἡ οὐκ ἄρχοντες μὲν ἐξ ἰδιωτῶν, ἰδιῶται δ' ἐξ ἀρχόντων, πένητες δ' ἐκ πλουσίων καὶ ἐκ πενήτων πολυχρήματοι καὶ ἔνδοξοι μὲν ἐξ ἡμελημένων, ἐπιφανέστατοι δὲ ἐξ ἀδόξων ἀεὶ γίνονται καὶ ἰσχυροὶ μὲν ἐξ ἀσθενῶν, ἐκ δὲ ἀδυνάτων δυνατοὶ καὶ συνετοὶ μὲν ἐξ ἀφραινόντων, εὐλογιστότατοι δὲ ἐκ παραπαιόντων·

siempre la mantenga bien guardada e indemne. [150] Pero quizá también el asceta se imagine su propia vida parecida a una escalera. Pues por naturaleza es la práctica espiritual un asunto irregular, unas veces sube a las alturas y otras vuelve en dirección contraria, siendo como un barco que navega con viento favorable o con viento desfavorable. La vida de los ascetas es, como alguien dijo¹²¹, cambiante, a veces viva y despierta, a veces muerta y dormida. [151] Y quizá no se diga esto fuera de lugar, ya que los sabios tienen el privilegio de habitar la región olímpica y celeste, habiendo siempre sido ejercitados para alcanzar las alturas, y los malos se ven confinados a las profundidades del Hades, aquellos que sólo se han dedicado desde el principio al fin a morir y que desde los pañales hasta la vejez han estado acostumbrados a la podredumbre. [152] Y los ascetas —pues ocupan un lugar intermedio entre los dos extremos— suben y bajan muchas veces como por una escalera, levantados por una suerte superior o arrastrados hacia abajo por una peor, hasta que el árbitro de esta competición y pugna, Dios, entregue los premios al mejor equipo, destruyendo completamente al contrario.

[153] Aparece en esta visión otra imagen que no merece ser omitida. Los asuntos humanos por naturaleza se asemejan a una escalera, por su tendencia a la irregularidad. [154] Así, un día, como alguien dijo, cae uno desde arriba y queda destruido, mientras que otro asciende a las alturas, no pudiendo permanecer nada de lo que nos concierne en su misma situación estable, pues todo se transforma de todas las maneras¹²². [155] ¿O no se transforman continuamente los ciudadanos en arcontes y los arcontes en ciudadanos, los ricos en pobres y los pobres en millonarios, los negligentes en gente célebre y los anónimos en archifamosos, los débiles en fuertes y los incapaces en poderosos, los insensatos en sensatos y los delirantes en hombres razonabilísimos? [156] Es este un camino que sube y

¹²¹ Homero *Od.* XI 303s. dice de Cástor y Polideuces: ἄλλοτε μὲν ζῶουσ' ἑτερημεροί, ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνῶσιν. cf. Píndaro, *Nem.* X 55, Sextus Emp. *Adv. Mathem.* IX 37 y *Decal.* 56.

¹²² Eurípides fr. 420 Nauck. cf. *Mos.* I 31.

[156] καὶ ὁδὸς τις ἥδ' ἐστὶν ἄνω καὶ κάτω τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ἀστάτοις καὶ ἀνιδρύτοις χρωμένη συντυχίαις, ὧν τὸ ἀνώμαλον οὐκ ἀδήλοις ἀλλὰ σαφέσι τεκμηρίοις ὁ ἀψευδέστατος ἐλέγχει χρόνος.

[157] Ἐμήνυε δὲ τὸ ὄναρ ἐστηριγμένον ἐπὶ τῆς κλίμακος τὸν ἀρχάγγελον, κύριον · ὑπεράνω γὰρ ὡς ἄρματος ἡνίοχον ἢ ὡς νεῶς κυβερνήτην ὑποληπτέον ἵστασθαι τὸ ὄν ἐπὶ σωματῶν, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ πραγμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' αἰέρος, ἐπ' οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα · τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξάψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας τὴν τοσαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν. [158] Μηδεὶς δ' ἀκούων ὅτι ἐπεστήρικτο νομισάτω τι συνεργεῖν θεῷ πρὸς τὸ παγίως στήναι, ἀλλ' ἐκεῖνο λογισάσθω, ὅτι τὸ δηλούμενον ἴσον ἐστὶ τῷ στήριγμα καὶ ἔρεισμα καὶ ὀχυρότης καὶ βεβαιότης ἀπάντων ἐστὶν ὁ ἀσφαλὴς θεός, ἐνσφραγιζόμενος οἷς ἂν ἐθέλῃ τὸ ἀσάλευτον · ἐπερείδοντος γὰρ καὶ συστηρίζοντος αὐτοῦ μένει τὰ συσταθέντα ἀνώλεθρα κραταιῶς. [159] Ὁ τοίνυν ἐπιβεβηκὼς τῇ οὐρανοῦ κλίμακι λέγει τῷ φαντασιουμένῳ τὸ ὄναρ · « Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ · μὴ φοβοῦ » (Gen. 28, 13). Ὁ χρησμὸς οὗτος τὸ τέρμα τῆς ἀσκητικῆς ψυχῆς καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα ἦν, ὃς αὐτὴν ἀνεδίδασκεν, ὅτι ὁ τῶν ὅλων κύριος καὶ θεὸς ἀμφότερα ταῦτα τοῦ γένους ἐστὶν αὐτῷ, πατέρων καὶ πάππων ἐπιγραφεὶς καὶ ἐπικληθεὶς ἐκάτερον, ἵνα τὸν αὐτὸν ὃ τε κόσμος ἅπας καὶ ὁ φιλάρετος ἔχῃ κλῆρον · ἐπεὶ καὶ λέλεκται · « Κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτῷ » (Deut. 10, 9).

[160] Μὴ νομίσης δὲ παρέργως τοῦ μὲν Ἀβραὰμ νυνὶ λέγεσθαι κύριον καὶ θεόν, τοῦ δὲ Ἰσαὰκ θεὸν αὐτὸ μόνον.

baja¹²³, el de los asuntos humanos que se basan¹²⁴ en circunstancias sinuosas e inestables, cuyo tiempo verídico demuestra la irregularidad, no con pruebas oscuras, sino bien claras.

[157] El ensueño mostraba firmemente establecido en lo alto de la escalera al arconte de los ángeles, el Señor¹²⁵. Se le ha de imaginar en las alturas como auriga de un carro o capitán de una nave, el que está por encima de los cuerpos, de las almas, de las cosas, de las palabras, de los ángeles, de la tierra, del aire, del cielo, de las potencias sensibles, de las naturalezas invisibles, cuantas cosas sean visibles o invisibles. Pues habiéndose atado todo el Universo a sí mismo y habiéndoselo atado a sí mismo y habiéndolo hecho depender de sí, lleva las riendas del Universo entero. [158] Y que nadie piense, al oír que Dios está firmemente establecido, que algo colabora con Él para que se mantenga con firmeza, sino que comprenda que aquella imagen significa que la firmeza y el apoyo, la fortaleza y la seguridad de todos es el Dios incommovible, sellando a los que así lo quieren con el sello de la constancia. Siendo su apoyo y sostén, permanecen las cosas aliadas a Él fuertemente e incorruptas. [159] Éste, pues, establecido sobre la escalera del cielo dice al que tiene una visión de ensueño: "Yo soy el Señor, el Dios de Abraham, tu padre y el Dios de Isaac. No temas" (*Gen.* 28, 13). Este oráculo fue la meta del alma practicante y su más firme apoyo, pues le enseñó que el Señor y Dios del Universo es también estas dos cosas — Señor y Dios — de su raza, y que está inscrito y así llamado con cada uno de estos nombres por sus padres y sus abuelos, para que todo el Universo y el amante de la virtud lo tengan como herencia, pues se ha dicho también "El Señor es la herencia para él" (*Deut.* 10, 9).

[160] No pienses que se ha dicho a la ligera Señor y Dios de Abraham y de Isaac sólo Dios. Pues éste, Isaac, es símbolo de una sabiduría que se

¹²³ cf. Heráclito 12 B 60 Diels.

¹²⁴ Según conjetura de Wendland: *χομμένων*.

¹²⁵ Dios en la figura de un ángel, cf. *infra* 228ss.

Ὁ μὲν γὰρ | αὐτηκόου καὶ αὐτοδιδάκτου καὶ αὐτομαθοῦς φύσει περιγινομένης σύμβολον ἐπιστήμης ἐστίν, ὁ δὲ Ἀβραὰμ διδασκομένης · καὶ τῷ μὲν αὐτόχθονι καὶ αὐθιγενεῖ συμβέβηκεν εἶναι, τῷ δὲ μετανάστη καὶ ἐπηλύτῳ. [161] Τὴν γὰρ χαλδαῖζουσιν ἀλλογενῇ καὶ ἀλλόφυλον γλῶτταν τῶν περὶ ἀστρονομίαν μετεωρολεσχῶν ἀπολιπὼν ἐπὶ τὴν ἀρμόττουσαν λογικῶ ζῶῳ παρεγένετο, τὴν τοῦ πάντων αἰτίου θεραπείαν. [162] Οὗτος μὲν δὴ ὁ τρόπος δυεῖν δυνάμεων τῶν ἐπιμελησομένων ἐστὶ χρεῖος, ἡγεμονίας καὶ εὐεργεσίας, ἵνα τῷ μὲν κράτει τοῦ ἡγεμόνος ὑπακούῃ τῶν νομοθετουμένων, τῷ δὲ χαριστικῶ μεγάλα ὠφελῇται, ὁ δ' ἕτερος τῆς κατὰ τὸ χαρίζεσθαι μόνης · οὐ γὰρ ὑπὸ νουθετούσης ἀρχῆς ἐβελτιώθη, φύσει περιπεποιημένος τὸ καλόν, ἀλλὰ διὰ τὰς ὁμβρηθείσας ἄνωθεν δωρεὰς ἀγαθὸς καὶ τέλειος ἐξ ἀρχῆς ἐγένετο. [163] Χαριστικῆς μὲν οὖν δυνάμεως θεός, βασιλικῆς δὲ κύριος ὄνομα. Τί οὖν ἂν τις εἴποι πρεσβύτερον ἀγαθὸν ἢ τὸ τυχεῖν ἀκράτου καὶ ἀμιγοῦς εὐεργεσίας, τί δὲ νεώτερον ἢ τὸ κεκραμένης ἔκ τε ἡγεμονίας καὶ δωρεᾶς ; Ὁ μοι δοκεῖ συνιδῶν ὁ ἀσκητὴς εὐξασθαι θαυμασιωτάτην εὐχὴν, ἵνα αὐτῷ γένηται κύριος εἰς θεόν (Gen. 28, 21) · ἐβούλετο γὰρ μηκέτι ὡς ἄρχοντα εὐλαβεῖσθαι, ἀλλ' ὡς εὐεργέτην ἀγαπητικῶς τιμᾶν. [164] Ἀρ' οὐχὶ τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις εἰκὸς ἦν καὶ τοὺς τυφλοὺς διάνοιαν ὀξυδορκήσιν, πρὸς τῶν ἱερωτάτων ἐνομματουμένους λογίων, ὡς φυσιογνωμονεῖν καὶ μὴ μόνον τοῖς ῥητοῖς ἐφορμεῖν ; Ἀλλὰ κἄν ἡμεῖς καμμύσαντες τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα μὴ σπουδάζωμεν ἢ μὴ δυνώμεθα ἀναβλέπειν, αὐτός, ὃ ἱεροφάντα, ὑπήχει καὶ ἐπιστάται καὶ ἐγχρίων μὴ ποτε ἀπείπῃς, ἕως ἐπὶ τὸ κεκρυμμένον ἱερῶν λόγων φέγγος ἡμᾶς μυσταγωγῶν ἐπιδείξῃς τὰ κατάκλειστα καὶ ἀτελέστοις ἀόρατα κάλλη. [165] Σοὶ μὲν δὴ ταῦτα ποιεῖν ἐμπρεπές ·

escucha sólo a sí misma, que no tiene otro maestro que ella misma ni otras enseñanzas que las que lleva dentro¹²⁶, una sapiencia adquirida por naturaleza; sin embargo, Abraham es símbolo de una sabiduría aprendida. Isaac resulta ser autóctono, de una raza nacida en el país, mientras que Abraham es un emigrante, un forastero. [161] Habiendo abandonado la lengua caldea¹²⁷, de otra raza, de otra tribu, lengua de los que parlotean de astronomía¹²⁸, se aplicó a la que se adapta a un ser racional, la adoración de la Causa del Todo. [162] Este carácter necesita dos potencias protectoras: autoridad y buena acción, para que por el poder soberano obedezca a las leyes establecidas y por su gracia reciba gran provecho, el otro sólo necesita gracia. Pues no se perfecciona por un jefe que le amonesta, estando por naturaleza dirigido al bien, sino que por dones llovidos del cielo, ha llegado a ser perfectamente virtuoso. [163] Pues Dios es el nombre de la potencia que concede la gracia, mientras que el Señor es de la potencia hegemónica. ¿Quién podría citar un bien más venerable que encontrarse con la bondad pura y sin mezcla, o más extraordinario que una mezcla de autoridad y don? Habiendo visto esto, me parece que el asceta ha elevado una maravillosa plegaria, para que el Señor se convierta en su Dios (*Gen.* 28, 21), pues él no quería sólo alabarle como a un gobernador, sino honrarle amorosamente como a su benefactor. [164] ¿No es natural que por estas cosas y otras semejantes los que tienen una inteligencia ciega vean agudamente, recibiendo ojos para las Sagradas revelaciones, juzgando por la naturaleza de las cosas y no ajustándose sólo al sentido literal? Pero nosotros, si cerrando los ojos del alma, no nos esforzamos o no podemos recobrar la visión, oh hierofante, tú mismo manténnos, cuídanos, ungiéndonos no nos abandones jamás, hasta que iniciándonos en los misterios de la luz secreta de los sagrados Logoi, nos muestres las bellezas encerradas e invisibles para los no iniciados. [165] Conviene que

¹²⁶ cf. *Leg.* III 135.

¹²⁷ cf. *Abr.* 69ss.

¹²⁸ El verbo *μετεωρολογῶν* aquí tiene un doble sentido peyorativo, pues significa 'hablar de astronomía' y también 'estar en las nubes' o 'ser un charlatán'.

ψυχαι δ' ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θεάν ἐπείχθητε μεθέμεναι τὸν βραδὺν καὶ μελλητὴν ὄκνον, ἵν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἔνεκα ὠφελείας ὁ ἀγνοοθέτης εὐτρέπισε κατανοήσητε.

[166] Μυρία μὲν οὖν ἐστὶν αἰδίμα τῶν πρὸς ἐπίδειξιν, ἔν δ' οὖν καὶ τὸ λεχθὲν πρὸ μικροῦ · τὸν μὲν γὰρ γένει πάππον τοῦ ἀσκητοῦ πατέρα εἶπε τὸ λόγιον, τῷ δ' ὡς | ἀληθῶς πατρὶ τὸ τοῦ γεννήσαντος οὐκ ἐπεφήμισεν ὄνομα. Λέγει γάρ · « Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβραὰμ τοῦ πατρός σου » — καίτοι πάππος οὗτος ἦν — καὶ πάλιν « ὁ θεὸς Ἰσαάκ » (Gen. 28, 13), εἶτ' οὐ προστίθησι « τοῦ πατρός σου ». [167] Οὐκ οὖν ἄξιον τὴν τούτων αἰτίαν ἐρευνῆσαι ; πάνυ γε. Τίς οὖν ἐστι, μὴ παρέργως σκοπήσωμεν. Τὴν ἀρετὴν ἣ φύσει ἢ ἀσκήσει ἢ μαθήσει περιγίνεσθαι φησι, διὸ καὶ τρεῖς τοὺς γενάρχας τοῦ ἔθνους σοφοὺς πάντας ἀνέγραφεν, ἀπὸ μὲν τῆς αὐτῆς οὐκ ὀρμηθέντας ἰδέας, πρὸς δὲ τὸ αὐτὸ τέλος ἐπειχθέντας. [168] Ὁ μὲν γὰρ πρεσβύτατος αὐτῶν Ἀβραὰμ ἡγεμόνι ὁδοῦ τῆς πρὸς τὸ καλὸν ἀγούσης ἐχρήσατο διδασκαλία, ὡς ἐν ἐτέροις, ὡς ἂν οἶόν τε ἦ, δείξομεν, ὁ δὲ μέσος Ἰσαάκ αὐτηκόω καὶ αὐτομαθεῖ τῇ φύσει, ὁ δὲ τρίτος Ἰακώβ ἀσκητικαῖς μελέταις, καθ' ἃς οἱ ἑναθλοὶ καὶ ἐναγώνιοι πόνοι. [169] Τριῶν οὖν τρόπων ὑπαρχόντων, ἐξ ὧν σοφία περιγίνεται, τοὺς ἄκρους μάλιστα συμβέβηκεν ἠνωθῆναι · τὸ γὰρ ἀσκήσει ἑγγονον τοῦ μαθήσει, τὸ δὲ φύσει συγγενὲς μὲν — ὑποβέβληται γὰρ ὡς ρίζα πᾶσιν —, ἀνανταγωνίστου δὲ καὶ ἐτοιμοῦ γέρως ἔλαχεν. [170] Ὡστε εἰκότως Ἀβραὰμ ὁ βελτιωθεὶς διδασκαλία πατὴρ Ἰακώβ λέγεται, τοῦ μελέτη συγκροτηθέντος, οὐκ ἄνθρωπος ἀνθρώπου μᾶλλον ἢ δύναμις ἀκουστικῇ πρὸς μάθησιν ἐτοιμοτάτῃ δυνάμει ἀσκητικῇ καὶ ἐπιτηδείου πρὸς ἄθλησιν. [171] Ἐὰν μέντοι ὁ ἀσκητὴς

hagas esto. Las almas que habéis probado el amor divino, como si emergierais de un sueño profundo y dispersarais la bruma, volveos hacia el espectáculo que ha de observarse, dejando la lentitud y la pereza vacilante, para comprender detalladamente cuantas visiones y audiciones que para vuestro provecho ha emprendido el organizador de los juegos.

[166] Miles de ejemplos son dignos de ser mencionados para la demostración de esto, pero también es uno el texto citado en detalle. Pues la revelación llamó padre del asceta al que en su genealogía era abuelo, y al que en realidad era su padre no le concede el nombre de pariente. En efecto, dice la Escritura Sagrada "Yo soy el Señor Dios de tu padre Abraham" — y en realidad éste era su abuelo — y sigue "el Dios de Isaac" (*Gen. 28, 13*), y no añade "que es tu padre". [167] ¿Acaso no merece la pena examinar la causa de esto? Claro que sí. Examinemos pues, y no superficialmente, de quién se trata. El legislador dice que la virtud se adquiere bien por naturaleza, bien por la práctica o bien por el aprendizaje. Por esto señaló a los tres patriarcas sabios del pueblo de Israel, no partiendo de la misma idea, pero dirigiéndose a la misma meta. [168] El más anciano de ellos, Abraham, tuvo como guía en su camino hacia el bien a la enseñanza, como lo mostraremos en otro tratado, siempre que sea posible. El de en medio, Isaac, tuvo como guía una naturaleza que se escuchaba a sí misma y tenía propias enseñanzas, y el tercero, Jacob, el ejercicio espiritual, que dispone para los esfuerzos del deporte y la lucha. [169] Habiendo estas tres maneras de adquirir la sabiduría, las dos de los extremos resultan estar íntimamente unidas. El método del ejercicio espiritual es como si fuera hijo del estudio, mientras que el método natural, siendo pariente de los otros dos — pues es como la raíz de todos — le ha tocado el privilegio de no tener adversarios ni origen. [170] Así, es natural llamar a Abraham, el mejorado por la enseñanza, padre de Jacob, el forjado por el ejercicio, y no es la filiación de un hombre con un hombre, sino más bien de una capacidad de escuchar muy dispuesta a aprender con una capacidad ascética y apta para entrenarse. [171] Pues si este asceta corre con toda su fuerza

οὗτος εὐτόνως δράμη πρὸς τὸ τέλος καὶ τηλαυγῶς ἴδη ἃ πρότερον ἀμυδρῶς ὠνειροπόλει, μετατυπωθεὶς τῷ κρείττονι χαρακτήρι καὶ προσαγορευθεὶς Ἰσραήλ, ὁ θεὸν ὁρῶν, ἀντὶ τοῦ πτερνίζοντος Ἰακώβ πατέρα οὐκέτι τὸν μαθόντα Ἀβραάμ, ἀλλὰ τὸν φύσει γεννηθέντα ἀστεῖον Ἰσαὰκ ἐπιγράφεται. [172] Ταῦτα δὲ οὐκ ἐμός ἐστι μῦθος, ἀλλὰ χρησμός ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγεγραμμένος στήλαις. « Ἀπάρας » γάρ φησιν « Ἰσραήλ αὐτὸς καὶ πάντα τὰ αὐτοῦ ἦλθεν ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου, καὶ ἔθυσσε θυσίαν τῷ θεῷ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαὰκ » (Gen. 46, 1). Ἄρ' ἤδη κατανοεῖς, ὅτι οὐ περὶ φθαρτῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὡς ἐλέχθη περὶ φύσεως πραγμάτων ἐστὶν ὁ παρῶν λόγος ; Ἰδοὺ γὰρ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον τοτὲ μὲν Ἰακώβ ὀνομάζεται πατὴρ Ἀβραάμ, τοτὲ δὲ, Ἰσραήλ πατὴρ Ἰσαὰκ καλεῖται διὰ τὴν ἡκριβωμένην αἰτίαν.

[173] Εἰπὼν τοίνυν « Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς Ἀβραάμ τοῦ πατρὸς σου καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ », ἐπιφέρει · « μὴ φοβοῦ » (Gen. 28, 13), κατὰ τὸ ἀκόλουθον · πῶς γὰρ ἔτι φοβηθισόμεθα, τὸ φόβου καὶ παντὸς πάθους λυτήριον σὲ τὸν ὑπερασπιστὴν ὄπλον ἔχοντες ; Ὅς καὶ | τοὺς ἀρχετύπους τῆς παιδείας ἡμῶν τύπους ἀδηλουμένους ἐμόρφωσας, ἵν' ἐμφανεῖς ὣσιν, Ἀβραάμ μὲν διδάξας, Ἰσαὰκ δὲ γεννήσας · τοῦ μὲν γὰρ ὑφηγητῆς, τοῦ δὲ πατὴρ ὑπέμεινας ὀνομασθῆναι, τῷ μὲν τὴν γνωρίμου τάξιν, τῷ δὲ τὴν υἱοῦ παρασχών. [174] Διὰ τοῦτο καὶ τὴν γῆν, λέγω δὲ τὴν παμφορωτάτην καὶ εὐκαρποτάτην ἀρετὴν, ἐφ' ἧς καθεύδει ὁ ἀσκητὴς ἀναπαυόμενος τῷ τὸν μὲν αἰσθήσεως κοιμᾶσθαι βίον, τὸν δὲ ψυχῆς ἐγρηγορέναι, δώσειν ὁμολογεῖς (Gen. 28, 13), ἀποδεξάμενος αὐτοῦ τὴν εἰρηνικὴν ἀνάπαυσιν, ἣν οὐκ ἄνευ πολέμου καὶ τῶν ἐν πολέμῳ ταλαιπωριῶν εἴλετο, οὐχ ὅπλα βαστάζων καὶ ἀνθρώπους ἀναιρῶν, ἅπαγε, ἀλλὰ τὸ ἀντίπαλον ἀρετῆς

hacia la meta y ve claramente lo que antes había visto confusamente como en un sueño, imprimido con un sello más poderoso y rebautizado 'Israel', el que ve a Dios, en lugar de Jacob, 'el suplantador'¹²⁹, e inscribe como su padre no a Abraham el estudioso, sino a Isaac, el que por naturaleza nació inteligente. [172] Y esto no es una historia de mi invención¹³⁰, sino una revelación inscrita sobre las tablas sagradas. Pues dice: "Partiendo de Israel con todo lo que tenía, llegó al Pozo del Juramento, y ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac" (*Gen.* 46, 1). ¿Comprendes ya que no trata la presente obra de hombres mortales, sino de asuntos naturales? Pues he aquí que el mismo sujeto es llamado Jacob con Abraham como padre e Israel, con Isaac como padre por la razón que ya hemos detallado.

[173] Pues habiendo dicho "Yo soy el Señor, Dios de tu padre Abraham y Dios de Isaac" añade "no temas" (*Gen.* 28, 13), según consecuencia lógica. Pues, ¿cómo podemos temer teniéndote como arma de guerra, liberadora de todo miedo o sufrimiento? Tú, que has formado los caracteres indescifrables, modelos arquetípicos de nuestra educación, y para que fueran evidentes, has instruido a Abraham y has engendrado a Isaac. De uno has sido llamado el consejero, mientras que del otro padre¹³¹, dándole a uno el título de discípulo y al otro de hijo. [174] Por eso precisamente, esa tierra, me refiero a la virtud fertilísima y feracísima, sobre la que duerme el asceta, cuando reposa con el sueño de la vida de los sentidos, y la vigilia de la vida del alma, prometes que se la darás (*Gen.* 28, 13), aceptando con agrado su pacífico reposo, que no tomó sin guerra ni las penalidades de la guerra, pero no portando las armas ni matando hombres, no, ¡quita de ahí!, sino destruyendo el tropel de las pasiones y

¹²⁹ cf. *Leg.* I 61. El verbo πτερνίζειν, engañar. Se llama así a Jacob en relación a *Gen.* 25, 26: καὶ μετὰ τοῦτο ἐξῆλθεν ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἐπειλημμένη τῆς πτέρνικς Ἡσαῦ (Vulg. *Protinus alter egrediens, plantam fratris tenebat manu*) 27, 36: καὶ εἶπε· δικαίως ἐκλήθη το ὄνομα αὐτοῦ Ἰακώβ· ἐπτερνῆκε γάρ με ἰδοὺ δευτέρου τοῦτο (Vulg. *At ille subiunxit: iuste vocatum est nomen eius iacob, supplantavit enim me in altera vice*). Para la eimología del nombre ver capítulo 5 § 58.

¹³⁰ Como en *Mutat.* 152, cita Filón una frase de Eurípides, fr. 484 N.

¹³¹ cf. *Leg.* III 219.

παθῶν καὶ κακιῶν στῖφος καθαιρῶν. [175] Τὸ δὲ σοφίας γένος ἄμμῳ γῆς (ibid. 14) ἐξομοιοῦται διὰ τε πληθὺν ἀπερίγραφον, καὶ διότι τὰς μὲν τῆς θαλάττης ἐπιδρομὰς ἡ ὑποταίνιος ἄμμος ἀνακρούεται, τὰς δὲ τῶν ἀμαρτημάτων καὶ ἀδικημάτων ὁ παιδείας λόγος. Οὗτος δὲ κατὰ τὰς θείας ὑποσχέσεις ἄχρι τῶν περάτων τοῦ παντὸς εὐρύνεται καὶ τὸν ἔχοντα ἀποφαίνει τῶν τοῦ κόσμου κληρονόμον μερῶν, φθάνοντα πάντῃ, πρὸς τὰ ἐῷα, πρὸς τὰ ἐσπέρια, τὰ κατὰ μεσημβρίαν, τὰ προσάρκτια · λέγεται γάρ, ὅτι « πλατυνθῆσεται ἐπὶ θάλασσαν καὶ λίβα καὶ βορρᾶν καὶ ἀνατολὰς » (ibid. 14). [176] Ἔστι δ' ὁ ἀστεῖος οὐκ ἴδιον μόνον ἀλλὰ καὶ κοινὸν ἀγαθὸν ἅπασιν, ἐξ ἐτοίμου τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ προτείνων ὠφέλειαν. Ὡς γὰρ ἥλιος ἀπάντων ἐστὶ φῶς τῶν ὄψεις ἔχόντων, οὕτω καὶ ὁ σοφὸς τῶν ὅσοι λογικῆς κεκοινωνήκασιν φύσεως.

« Ἐνευλογηθήσονται γὰρ ἐν σοί » φησί « πᾶσαι αἱ φυλαί » (ibid. 14). [177] Ὁ δὲ χρησμὸς οὗτος ἐφαρμόττει καὶ αὐτῷ τινι πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἐτέρῳ πρὸς ἕτερον. Ἐάν τε γὰρ ὁ ἐν ἐμοὶ νοῦς ἀρετῇ τελείᾳ καθαρθῇ, καὶ αἱ τοῦ περὶ ἐμέ γεώδους φυλαὶ συγκαθαίρονται, ὥς ἔλαχον αἱ αἰσθήσεις καὶ ἡ μεγίστη δεξαμενὴ, τὸ σῶμα · ἐάν τε τις κατ' οἰκίαν ἢ πόλιν ἢ χώραν ἢ ἔθνος γένηται φρονήσεως ἐραστής, ἀνάγκη τὴν οἰκίαν ἐκείνην καὶ τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν καὶ τὸ ἔθνος ἀμείνονι βίῳ χρῆσθαι. [178] Καθάπερ γὰρ τὰ ἐκθυμώμενα τῶν ἀρωμάτων εὐωδίας τοὺς πλησιάζοντας ἀναπύμπλησι, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅσοι γείτονες καὶ ὅμοροι σοφοῦ, τῆς ἀπ' αὐτοῦ σπῶντες αὔρας ἐπὶ μήκιστον χεομένης βελτιοῦνται τὰ ἦθη.

[179] Μεγίστη δὲ ἐστὶν εὐεργεσία ψυχῇ πονούσῃ καὶ διαθλούσῃ συνοδοιπόρον ἔχειν τὸν ἐφθακότα πάντῃ θεόν · « Ἴδου » γάρ φησιν « ἐγὼ μετὰ σοῦ » (ibid. 15). Τίνος οὖν ἂν ἔτι χρεῖοι γενοίμεθα πλούτου, σὲ τὸν ἀληθείᾳ πλοῦτον ἔχοντες μόνον « διαφυλάσσοντα ἐν ὁδῷ » (ibid.) τῇ πρὸς ἀρετὴν ἀγούσῃ κατὰ πάσας αὐτῆς τὰς τομὰς ; Οὐ γὰρ ἐν

maldades, enemigo de la virtud. [175] Y el linaje de la sabiduría es comparada con la arena de la tierra (*ibid.* 14), porque su abundancia es incontable y porque el borde arenoso de la playa rechaza los embates del mar, y las enseñanzas de la educación los de los pecados e injusticias. Y esta razón, según las promesas divinas, se extiende hasta los límites del Universo y hace a su poseedor heredero de todas las partes del cosmos, pudiendo alcanzar cualquier punto, hacia Oriente, hacia Poniente, a Mediodía y al Norte. Pues dicen las Sagradas Escrituras: "se extenderá sobre el mar y el viento del Sur, sobre el Norte y el Oriente" (*ibid.* 14). [176] Pues el hombre inteligente no es un bien valioso sólo para sí mismo, sino que es un bien común para todos, estando siempre dispuesto a entregar el provecho que de sí mismo emana. Como el sol es la luz de todos los que tienen ojos, así también el hombre sabio es la luz de los que participan de la naturaleza lógica.

Pues dicen las Escrituras: "Serán bendecidas en ti todas las tribus" (*ibid.* 14). [177] Esta revelación se refiere al hombre con respecto a sí mismo y con respecto a otro hombre. Pues si la mente que hay en mí es purificada por una perfecta virtud, y las tribus de lo terrenal que hay en mí serán a su vez también purificadas, las que corresponden a los sentidos y al gran contenedor, el cuerpo. Si alguien en una casa o ciudad o tierra o pueblo resulta hacerse amigo de la razón, por necesidad esa casa, ciudad, tierra y pueblo disfrutarán de una mejor vida. [178] Igual que los efluvios impregnados de perfumes impregnan a todo el que se acerca, de la misma manera los vecinos y limítrofes de un sabio, aspirando el aura que él despidе al máximo de su capacidad, mejoran en calidad moral.

[179] Pues es una gran ventaja para el alma que sufre y se esfuerza el tener como compañero de viaje a Dios omnipresente, pues dice "He aquí que estoy junto a ti" (*ibid.* 15). ¿De qué riqueza podríamos disponer, teniéndote a ti, la única y verdadera riqueza "vigilándonos en el camino"¹³² (*ibid.* 15), que lleva a la virtud en todas sus secciones? Pues no

¹³² Filón recoge las palabras bíblicas: ἐν τῇ ὁδῷ πάσῃ, οὐ ἔαν πορευθῇς.

μέρος ἐστὶ τοῦ λογικοῦ | βίου τὸ πρὸς δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην τείνον ἀρετὴν, ἀλλὰ μυρία ὅσα, ἐξ ὧν ἔστιν ὀρμωμένους φρονήσεως ἐφικνεῖσθαι.

[180] Παγκάλως δὲ εἴρηται καὶ τὸ « ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην » (ibid.). Καλὸν μὲν γὰρ ἦν, τὸν λογισμὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μείναντα μὴ ἀποδημῆσαι πρὸς αἰσθησιν · δεύτερος δὲ πλοῦς, ἐφ' ἑαυτὸν ὑποστρέψαι πάλιν. [181] Ὅπως δὲ καὶ τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς ὑπαινίττεται δόγμα διὰ τούτου · ἀπολιποῦσα μὲν γὰρ τὸν οὐράνιον τόπον, ὡς καὶ μικρῶ πρότερον ἐλέχθη, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Φησὶ δ' οὐ μέχρι τοῦ παντὸς καθειργμένην αὐτὴν ὁ γεννήσας περιόψεσθαι πατήρ, ἀλλ' οἶκτον λαβὼν λύσειν τὰ δεσμὰ καὶ ἐλευθέραν ἄχρι τῆς μητροπόλεως ἀσφαλῶς παραπέμψειν καὶ μὴ πρότερον ἀνήσειν ἢ τὰς διὰ λόγων ὑποσχέσεις ἀληθείας ἔργοις βεβαιωθῆναι · θεοῦ γὰρ ἴδιον λέγειν πάντως τὰ γενησόμενα. [182] Καίτοι τί τοῦτό φαμεν ; Ἔργων γὰρ ἀδιαφοροῦσιν αὐτοῦ οἱ λόγοι. Διακινηθεῖσα οὖν καὶ διαναστᾶσα πρὸς τὰς περὶ τοῦ ὄντος ζητήσεις ἢ ἀσκητικὴ ψυχὴ τὸ μὲν πρῶτον ὑπετόπησεν εἶναι τὸ ὄν ἐν τόπῳ, μικρὸν δὲ ἐπισχοῦσα τῷ δυστοπάστῳ τῆς σκέψεως περιδεὴς γίνεται καὶ μετανοεῖν ἄρχεται.

[183] « Ἐξηγέρθη » γὰρ φησιν « Ἰακώβ καὶ εἶπεν ὅτι ἔστι κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν » (ibid. 16). Καὶ ἄμεινον ἦν, εἵποισι' ἅν, ἀγνοεῖν ἢ ἔν τινι θεὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τὸν περιέχοντα αὐτὸν ἐν κύκλῳ τὰ πάντα. [184] Δικαίως οὖν ἐφοβήθη καὶ εἶπε θαυμαστικῶς · « Ὡς φοβερός ὁ τόπος οὗτος » (ibid. 17). Ὅντως γὰρ τῶν ἐν φυσιολογίᾳ τόπος ἀργαλεώτατος, ἐν ᾧ ζητεῖται ποῦ καὶ εἰ συνόλως ἔν τινι τὸ ὄν, τῶν μὲν λεγόντων ὅτι πᾶν τὸ ὑφεστὼς χώραν τινὰ κατείληφε, καὶ ἄλλων ἄλλην ἀπονεμόντων, ἢ

hay una parte de la vida gobernada por la razón que lleve hacia la justicia y a las otras virtudes, sino que hay miles desde las que es posible lanzarse hacia la razón.

[180] De excelente manera se ha dicho también: "Te devolveré a esta tierra" (*ibid.*). Habría sido lo mejor que la reflexión autosuficiente no se pusiera en camino hacia el conocimiento sensible. El segundo viaje mejor es que vuelva hacia sí misma. [181] Quizá se aluda con esto al dogma de la inmortalidad del alma. Pues como hemos mencionado más arriba, el alma, habiendo abandonado el espacio celeste, llegó al cuerpo como a una tierra extranjera¹³³. Pero el padre que ha engendrado dice que no la abandonará para siempre en una cárcel semejante, sino que sintiendo piedad, soltará sus cadenas y la enviará libre con toda seguridad a su metrópolis y no descansará hasta que las promesas contenidas en sus palabras se confirmen en actos. Pues es propio de Dios decir todo lo que va a ocurrir en el futuro. [182] Entonces, ¿por qué decimos esto? Porque las palabras de Dios se confunden con sus actos. El alma practicante poniéndose en movimiento y elevándose hacia las investigaciones en torno a Él, supone primero que Él está en un lugar, pero poco después, cayendo en la cuenta que la dificultad y profundidad del estudio y atemorizada, empieza a cambiar su opinión.

[183] Así, dicen las Escrituras: "Jacob se levantó y dijo: el Señor está en este lugar y yo no lo sabía" (*ibid.* 16). Yo diría que habría sido mejor desconocer que concebir a Dios como si estuviera en algún sitio, cuando Él es el que contiene y rodea todo lo que hay. [184] Justamente se asustó Jacob y dijo sorprendido: "¡qué terrible es este lugar!" (*ibid.* 17). Verdaderamente uno de los lugares más penosos en el estudio de la naturaleza es en el que se investiga dónde está o si acaso está el Ser en algún lugar. Algunos dicen que todo lo que existe ocupa algún lugar, asignando unos un lugar y otros

¹³³ El amigo de la virtud se encuentra en el cuerpo como en una tierra extranjera, cf. *Her.* 267-274, *Quaest. Gen.* III 10. cf. cap. 5 § 42.

ἐντὸς τοῦ κόσμου ἢ ἐκτὸς αὐτοῦ μετακόσμιόν τινα, τῶν δὲ φασκόντων ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγέννητον ὅμοιον, ἀλλὰ τοῖς ὅλοις ὑπερβάλλον, ὡς καὶ τὴν ὠκυδρομωτάτην διάνοιαν ὑστερίζουσιν μακρῶ τῆς καταλήψεως ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι. [185] Διόπερ εὐθὺς ἀνέκραγεν · « Οὐκ ἔστι τοῦτο » (ibid.), ὃ ἐδόξασα, « ὅτι ἔστι κύριος ἐν τῷ τόπῳ » (ibid. 16) · περιέχει γάρ, ἀλλ' οὐ περιέχεται κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον. Τοῦτο δὲ τὸ δεικνύμενον καὶ ὁρατόν, ὃ αἰσθητὸς οὐτοσί κόσμος, οὐδὲν ἄρα ἄλλο ἐστὶν ἢ οἶκος θεοῦ (ibid.), μιᾶς τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων, καθ' ἣν ἀγαθὸς ἦν.

[186] Τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε καὶ πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ (ibid. 17) προσεῖπε. Τί δὲ τοῦτ' ἐστί ; Τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα, ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας, κόσμον νοητὸν | οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ κατὰ τὴν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μετάβασιν. [187] Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατόν ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων · ἡρεμούντων μὲν γὰρ ἐνοήθη τόπος χρόνος δὲ κινουμένων, σημεῖα δὲ καὶ γραμμαὶ καὶ ἐπιφάνειαι καὶ συνόλως πέρατα ἀπὸ τῆς ἐξωτάτῳ περικειμένης οἷον ἀμπεχόνης. [188] Κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμος ἐνοήθη, πύλη τις ὧν ἐκείνου. Ὡς γὰρ οἱ βουλόμενοι τὰς πόλεις θεάσασθαι διὰ πυλῶν εἰσίσσιν, οὕτως ὅσοι τὸν αἰεδῆ κόσμον καταλαβεῖν ἐθέλουσιν, ὑπὸ τῆς τοῦ ὁρατοῦ φαντασίας ξεναγοῦνται. [Ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος ἄνευ ἡστυνοσοῦν σχημάτων ὅψεως, μόνῃ δὲ διὰ τῆς ἀρχετύπου ιδέας τῆς ἐν τῷ διαχαραχθέντι πρὸς τὸ θεαθὲν αὐτῷ εἶδος ἄνευ σκιᾶς μετακληθήσεται, πάντων αὐτῷ τειχῶν καὶ πάσης πύλης ἀπαρθέντων εἰς τὸ μὴ ἀπὸ τινος ἀθρῆσαι, ἀλλ' αὐτὸ καθ'

otro, ya sea dentro del cosmos o fuera de éste, en algún intermundio¹³⁴. Otros contestan que el No-Creado no tiene nada parecido a los otros seres creados, sino que a todos los supera de tal manera que la más rápida inteligencia queda rezagada muy lejos de su comprensión y conviene en rendirse. [185] Por esto directamente gritó: "No es posible", lo que yo entendí como "que el Señor esté en cualquier lugar", pues contiene, pero no es contenido, según la recta razón. Y aquello que se muestra y es visible, este mundo sensible, no es otra cosa que la casa de Dios, una de las potencias del Ser, por la cual se manifiesta su bondad¹³⁵.

[186] Al mundo que Jacob llamó casa, también lo nombró puerta verdadera del cielo. ¿Qué quiere decir esto? El mundo inteligible, compuesto por las ideas, que ha sido caracterizado en la percepción según las gracias¹³⁶, no puede ser conocido de otra manera que por el cambio de este mundo sensible y visible. [187] Pues no es posible imaginar a ningún otro de los seres incorpóreos más que partiendo de los cuerpos. Estando en reposo se ha concebido la idea de lugar, en movimiento la de tiempo y la de punto, línea, superficie y límite se concibe por la capa exterior que la rodea como un vestido. [188] Analógicamente, el mundo inteligible es también concebible a partir de la percepción, que es la puerta del mismo. Pues así como los que quieren ver las ciudades entran por sus puertas, cuantos quieren comprender el mundo invisible, son conducidos por el espectáculo del mundo visible. [El mundo cuya sustancia es inteligible, sin percepción visual de formas y sólo por el arquetipo ideal que está en él, que ha sido caracterizado según el modelo contemplado por él mismo, sin que sombra alguna lo oscurezca, y suprimidos todos sus muros y puertas,

¹³⁴ μετακόσμιον. Los epicureos creían que los dioses se encontraban en los intermundios, espacios entre los mundos. cf. Usener, *Epicurea*, 240, 33: Ἐπικούρου φησὶ καθίσθαι τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακόσμοις οὕτω καλούμενοις ὑπὸ αὐτοῦ. cf. Cicerón, *Div.* II 40: *deus induxit Epicurus...habitantes tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos propter metum ruinarum*.

¹³⁵ cf. supra 163.

¹³⁶ Los mss. nos dan un texto: ἐν τῷ χειροποιηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας. Wendland corrige: ἐν τῷ αἰσθητῷ χαραχθέντι κατὰ τὰς θείας χάριτας.

αὐτὸ ἀλέκτω τινὶ καὶ δυσερμηνεύτῳ θεῷ διιδεῖν κάλλος ἀναλλοιώτον.]

[189] Περί μὲν δὴ τούτων ἄλλις. Ἐφαρμόζει δὲ τῷ αὐτῷ εἶδει καὶ ἕτερος ὄνειρος, ὁ περὶ τῆς ποικίλης ἀγέλης, ὃν περιαναστὰς ὁ φαντασιωθεὶς διηγεῖται φάσκων· « Εἰπέ μοι ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καθ' ὕπνον· Ἰακώβ. Ἐγὼ δὲ εἶπα· τί ἐστι; Καὶ εἶπεν· ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου καὶ ἶδε τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἰγας διαλεύκους καὶ ποικίλους καὶ σποδοειδεῖς ῥαντούς. Ἐώρακα γὰρ ὅσα σοι Λάβαν ποιεῖ. Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἤλειψάς μοι στήλην καὶ ἠϋξω μοι εὐχήν. Νῦν οὖν ἀνάστηθι καὶ ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς ταύτης καὶ ἄπελθε εἰς τὴν γῆν τῆς γενέσεώς σου, καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ » (Gen. 31, 11-13). [190] Ὅρᾳς ὅτι θεοπέμπτους ὀνείρους ἀναγράφει ὁ θεῖος λόγος οὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτίων προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὁπαδῶν ἀγγέλων, οἱ θείας καὶ εὐδαίμονος μοίρας πρὸς τοῦ γεννήσαντος ἠξίωνται πατρός. [191] Σκόπει μέντοι καὶ τὸ ἀκόλουθον. Ὁ ἱερὸς λόγος τοῖς μὲν ὡς βασιλεὺς ἃ χρὴ πράττειν ἐξ ἐπιτάγματος παραγγέλλει, τοῖς δὲ ὡς γνωρίμοις διδάσκαλος τὰ πρὸς ὠφέλειαν ὑφηγεῖται, τοῖς δὲ ὡς σύμβουλος γνώμας εἰσηγούμενος τὰς ἀρίστας τὸ συμφέρον ἐξ ἑαυτῶν οὐκ εἰδότας μεγάλα ὠφελεῖ, τοῖς δὲ ὡς φίλος ἐπιεικῶς καὶ μετὰ πειθοῦς πολλὰ καὶ τῶν ἀρρήτων ἀναφέρει, ὧν οὐδένα τῶν ἀτελέστων ἐπακοῦσαι θέμις. [192] Ἔστι | δ' ὅτε καὶ πυνθάνεται τινων, ὥσπερ τοῦ Ἀδάμ· « Ποῦ εἶ; » (Gen. 3, 9). Πρὸς δ' ἀποκρίναιτ' ἂν τις οἰκείως « οὐδαμοῦ », τῷ τάνθρώπεια πάντα ἐν ὁμοίῳ μὴ μένειν, ἀλλὰ κινεῖσθαι καὶ ψυχῇ καὶ σώματι καὶ τοῖς ἐκτός. Ἀνίδρυτοι μὲν γὰρ οἱ λογισμοί, φαντασίας ἀπὸ τῶν αὐτῶν πραγμάτων

para que no pueda ser contemplado desde algún punto, sino que por un espectáculo inefable e indescriptible se vea su inmutable belleza¹³⁷.

[189] Ya ha sido suficiente sobre este tema. Corresponde también a esta clase otro ensueño, el del rebaño variopinto. El que había tenido ese ensueño, levantándose pronunció estas palabras: "Me dijo el ángel de Dios en el sueño: Jacob. Yo le respondí: ¿qué pasa? Y él dijo: alza tus ojos y mira, todos los machos cabríos y los carneros que cubren a las ovejas y cabras son blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas. He visto lo que te hace Labán. Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios¹³⁸, en donde me ungiste una estela y elevaste una plegaria. Ahora levántate y sal de esta tierra y torna a la tierra de tu familia, pues yo estaré junto a ti" (*Gen.* 31, 12-13). [190] Se ve que el Divino Logos inscribe como sueños enviados por la divinidad no sólo a los que aparecen por la más excelente de las causas, sino también a los que vienen por sus intérpretes y sirvientes, los ángeles, los cuales son considerados dignos de una porción de divinidad y bienaventuranza por el Padre que los ha creado. [191] Hay que examinar lo siguiente también. El Divino Logos se dirige a unos como un rey que ordena lo que hay que hacer, y a otros como un maestro que explica a sus alumnos lo que es conveniente, a otros como un consejero que, dirigiendo las mejores propuestas a los que no saben reconocer lo que les conviene, les aportan un gran beneficio, a otros como un amigo que con suaves artimañas persuasivas, revela muchos secretos que a ningún profano es lícito escuchar. [192] A veces pregunta a algunos, como Adán: "¿Dónde estás?" (*Gen.* 3, 9), a lo que se tendría que contestar correctamente: "en ningún sitio"¹³⁹, puesto que las cosas humanas no permanecen en la misma situación, sino que se mueven en cuanto al alma, al cuerpo y a las cosas del exterior. Son inestables los razonamientos,

¹³⁷ Este pasaje entre corchetes lo considera Wendland una interpolación cristiana.

¹³⁸ Traducción del nombre Betel, 'lugar de Dios'.

¹³⁹ cf. *Leg.* III, 53.

οὐχὶ τὰς αὐτὰς ἀλλ' ἐναντίας ἔχοντες, ἀνίδρυτον δὲ καὶ τὸ σῶμα, ὥς μηνύουσιν αἱ ἐκ βρέφους ἄχρι γήρως τῶν ἡλικιῶν ἀπασῶν τροπαί, ἀνίδρυτα δὲ καὶ τὰ ἐκτὸς ἐπηρωρημένα φορᾶ τύχης αἰεὶ σαλευούσης.

[193] Ἐπειδὴν μέντοι πρὸς τὸ τῶν φίλων ἔλθῃ συνέδριον, οὐ πρότερον ἄρχεται λέγειν ἢ ἕκαστον αὐτῶν ἀνακαλέσθαι καὶ ὀνομαστὶ προσειπεῖν, ἵνα τὰ ὦτα ἀνορθιάσαντες, ἡσυχίᾳ καὶ προσοχῇ χρώμενοι, τῶν θεσμοϋδουμένων εἰς ἄληστον μνήμην ἀκούωσιν· ἐπεὶ καὶ ἐτέρωθι λέγεται· « Σιώπα καὶ ἄκουε » (Deut. 27, 9). [194] Τοῦτον τὸν τρόπον ἐπὶ μὲν τοῦ βάτου Μωϋσῆς ἀνακαλεῖται — « Ὡς γὰρ εἶδε » φησὶν « ὅτι προσάγει ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάτου λέγων· Μωυσῆ, Μωυσῆ. Ὁ δὲ εἶπε· τί ἐστίν; » (Exod. 3, 4) —, Ἀβραὰμ δὲ ἐπὶ τῆς τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ μόνου παιδὸς ὀλοκαυτώσεως, ἥνικα τε ἱεουργεῖν ἤρχετο καὶ ὁπότε δούς ἀπόπειραν εὐσεβείας ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίσαι τὸ αὐτομαθὲς γένος, ἐπὶ κλησιν Ἰσαάκ, ἐκωλύθη· [195] ἀρχομένου μὲν γάρ φησιν, ὅτι « ὁ θεὸς ἐπείραζε τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπε πρὸς αὐτόν· Ἀβραάμ, Ἀβραάμ. Ὁ δὲ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ. Καὶ εἶπε· λάβε τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ, καὶ ἀνένεγκε », ἤδη δὲ τὸ ἱερεῖον ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀνενηνοχότος, τότε « Ἐκάλεσεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγων· Ἀβραάμ, Ἀβραάμ. Ὁ δὲ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ. Καὶ εἶπε· μὴ ἐπιβάλης τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ παιδάριον, μηδὲ ποιήσης αὐτῷ μηδέν » (Gen. 22, 1. 2. 9-12). [196] Εἰς δὲ δὴ τοῦ φιλικοῦ θιάσου καὶ ὁ ἀσκητῆς ὢν εἰκότως προνομίας τῆς αὐτῆς ἀξιοθεῖς ἀνακαλεῖται· « Εἶπε γάρ μοι » φησὶν « ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καθ' ὕπνον· Ἰακώβ. Ἐγὼ δὲ εἶπα· τί ἐστίν; » (Gen. 31, 11). [197] Ἀνακληθεὶς δὲ προσοχῇ χρῆται, τὰ φανέντα σημεῖα πειρώμενος ἀκριβοῦν, ἔστι δὲ τὰ σημεῖα τῶν λόγων οἷα θρεμμάτων ὀχεῖαί τε καὶ γενέσεις· « Ἀναβλέψας » γάρ φησι « τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδε τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἰγας » (Gen. 31, 12). [198] Αἰπολίου μὲν δὴ τράγος, ποιίμνης δὲ

que a partir de cosas iguales reciben imágenes no semejantes sino opuestas. También es inestable el cuerpo, como revelan todos los cambios que produce la edad desde la infancia hasta la senectud. Inestables son, por último, las cosas del exterior, que vacilan en la marcha de la suerte siempre cambiante.

[193] Ciertamente, cuando se dirige a la reunión de amigos, no empieza a hablar antes de llamar a cada uno de ellos por su nombre, para que aguzando el oído, guardando silencio y poniendo atención escuchen los oráculos de recuerdo imperecedero. Pues en otra parte se dice "cállate y escucha" (*Deut.* 27, 9). [194] De esta manera es llamado Moisés desde la zarza: "Cuando vio el Señor que se acercaba para mirar le llamó desde la zarza diciendo: Moisés, Moisés. Y éste le contestó: ¿qué pasa?" (*Ex.* 3, 4). A Abraham, en cuanto al holocausto de su querido hijo único, cuando empezaba a hacer el sacrificio y habiendo dado prueba de su piedad, le fue impedido destruir la raza autodidacta de los hombres, llamada Isaac¹⁴⁰. [195] Pues al principio dice la Sagrada Escritura: "Dios quería poner a prueba a Abraham y le dijo: Abraham, Abraham. Este contestó: Heme aquí. Y Dios le dijo: toma a tu hijo querido, al que amas, Isaac, y ofrécelo" y cuando había colocado a la víctima sobre el altar entonces "un ángel del Señor le llamó desde el cielo diciendo: Abraham, Abraham. Este dijo: Heme aquí. Y el ángel le dijo: No pongas tu mano sobre el niño ni le hagas nada malo" (*Gen.* 22, 1-2; 9-12). [196] Siendo efectivamente uno del cortejo de amigos de Dios, naturalmente el asceta, siendo juzgado digno de este privilegio, es llamado por su nombre. Pues está escrito: "Me dijo el ángel de Dios en el sueño: Jacob. Y yo contesté: ¿qué pasa?" (*Gen.* 31, 11). [197] Habiendo sido llamado, presta atención, intentando entender exactamente los signos que aparecen, los signos de los Logoi son apareamientos y nacimientos como si fuera de animales. Pues dicen las Escrituras: "alza los ojos y mira a los machos cabríos y carneros que cubren a las ovejas y las cabras" (*Gen.* 31, 12). [198] El macho cabrío es el jefe del

¹⁴⁰ cf. supra 68.

κριὸς ἡγεμὼν ἐστὶ· τὰ δὲ ζῶα ταῦτα δεῖν λόγων σύμβολα τελείων, ὧν ὁ μὲν ἕτερος καθαίρει καὶ κενοῖ ψυχὴν ἁμαρτημάτων, ὁ δὲ ἕτερος τρέφει καὶ πλήρη κατορθωμάτων ἐργάζεται. Τοιοῦτοι μὲν οἱ ἡγεμόνες ἐν ἡμῖν ἀγελάρχαι λόγοι· αἱ δὲ ἀγέλαι προβάτοις καὶ αἰξὶ φερωνύμως διατεθεῖσαι ἔττουσι καὶ προβαίνουνσι μετὰ σπουδῆς πρὸς δικαιοσύνην. [199] Ἀναβλέψας | οὖν τὸ τέως μεμυκὸς ὄμμα τῆς διανοίας εἶδε τοὺς ἀναλογοῦντας τράγοις καὶ κριοῖς τελείους λόγους ἡκονημένους πρὸς τε μείωσιν ἀδικημάτων καὶ ὧν χρὴ πράττειν συναύξησιν, πῶς ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἰγας, τὰς ἔτι νέας καὶ ἀπαλὰς ψυχὰς ἄρτι ἡβώσας καὶ ἄνθει τῷ τῆς ἀκμῆς ὠραῖζομένας, ἀναβαίνουνσιν οὐκ ἄλογον ἡδονὴν διώκοντες, ἀλλ' ἀοράτῳ σπορᾷ φρονήσεως χρώμενοι δογμάτων. [200] Εὐπαις γὰρ ὁ γάμος οὗτος οὐ σώματα συμπλέκων, ἀλλ' εὐφυέσι ψυχαῖς τελείας ἀρετὰς ἀρμοζόμενος. Ἐπιβαίνετε οὖν οἱ σοφίας ὀρθοὶ λόγοι πάντες, ὀχεύετε, σπείρετε, καὶ ἦν ἂν ἴδητε ψυχὴν βαθεῖαν, εὐγειον, παρθένον, μὴ παρέλθῃτε, καλέσαντες δ' εἰς τὴν ὁμιλίαν καὶ συνουσίαν ἑαυτῶν τελειώσατε καὶ ἐγκύμονα ἀπεργάσασθε· τέξεται γὰρ πάντα ἀστεῖα, γενεὰν ἄρρενα « διαλεύκων, ποικίλων, σποδοειδῶν ῥαντῶν » (Gen. 31, 10).

[201] Ἦν δ' ἔχει τῶν γεννημάτων τούτων ἕκαστον δύναμιν, ἐρευνητέον. Διάλευκοι μὲν τοίνυν εἰσὶν οἱ τηλαυγέστατοι καὶ ἀριδηλότατοι, τοῦ « διὰ » πολλάκις ἐπὶ τοῦ μεγάλου τιθεμένου, ἀφ' οὗ διάδηλον καὶ διάσημον τὸ μέγας δῆλον καὶ μέγας ἐπίσημον ἔθος ὀνομάζειν ἐστί. [202] Βούλεται οὖν τῆς τὸν ἱερὸν σπóρον παραδεξαμένης ψυχῆς τὰ πρωτότοκα γεννήματα διάλευκα εἶναι, φωτὶ ἐοικότα οὐκ ἀμυδρῶ, φέγγει δὲ τηλαυγεστάτῳ, οἷα γένοιτ' ἂν ἀφ' ἡλιακῶν ἀκτίνων

rebaño de cabras, el carnero del de ovejas. Estos animales son el símbolo de dos Logoi perfectos, de los que uno purifica y vacía el alma de los pecados¹⁴¹ y el otro la nutre y llena de perfecciones. Tales son los Logoi dirigentes que en nosotros van a la cabeza de los rebaños del espíritu. Los rebaños que son nombrados por las palabras 'oveja' y 'cabra', se lanzan y avanzan hacia la justicia con empeño¹⁴². [199] Habiendo abierto el ojo, hasta entonces cerrado, de la inteligencia, vio a los machos cabríos y los carneros que corresponden a Logoi perfectos, excitados por llevar a cabo la disminución de las injusticias y el aumento de las buenas acciones, vio como sobre las ovejas y las cabras, que son almas nuevas y tiernas justo entradas en la adolescencia y en la flor de la edad, montan no siguiendo un deseo irracional, sino esparciendo la semilla invisible de los dogmas de la razón¹⁴³. [200] Es rico en hijos este matrimonio que no enlaza cuerpos, sino que une virtudes perfectas a almas bien nacidas. Montad, pues, todos los rectos Logoi de la sabiduría, apareaos y fecundad, y si veis un alma rica, fértil, virgen, no la dejéis de lado, invitándola a unirse y aparearse con vosotros, perfeccionadla y dejadla embarazada, que dará a luz una camada de inteligentes machos "blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas" (*Gen.* 31, 10).

[201] Hay que examinar ahora cuál es el poder que tiene cada una de estas criaturas. Los blanquísimos son los más resplandecientes y brillantes, pues el sufijo '-ísimo' muchas veces se añade para formar superlativos, por lo que es costumbre llamar 'clarísimo' y 'evidentísimo' a lo que está muy claro y muy evidente. [202] Quiere que las primeras criaturas que nazcan del alma fecundada por la sagrada semilla sean blanquísimas, semejantes a la luz, no a la penumbra, a una luz resplandeciente, como un brillo sin sombra que sale de los rayos del sol en un cielo despejado a

¹⁴¹ cf. *Lev.* 16, 8, el macho cabrío del rito de expiación de Aarón. cf. también *Leg.* 11, 52.

¹⁴² Filón usa los verbos ἀρτεῖν, 'lanzarse' y προβαίνειν, 'avanzar', para la interpretación etimológica de αἶξ, 'cabra' y πρόβατον, 'oveja'.

¹⁴³ cf. Ambrosio, *De fuga saeculi* 4, 22: variarum ovium sibi instituit gregem, sed illum rationabilem, virtutum plurimarum diversitate fulgentem. cf. *De Iacob* II 4, 19.

ἄσκιος ἐν αἰθρίᾳ κατὰ μεσημβρίαν αὐγή· βούλεται δὲ καὶ ποικίλα οὐ πολυμόρφου καὶ πολυτρόπου λέπρας ἀκαθάρτου τρόπον, διὰ γνώμης ἀβεβαιότητα χρησόμενα ἀστάτῳ καὶ φορουμένῳ βίῳ, ἀλλὰ γράμμασιν ἐγκεκολαμμένα καὶ σφραγίσιν διαφόροις, δοκίμοις δὲ πάσαις τετυπωμένα, ὧν αἱ ιδιότητες ἀναμιχθεῖσαι καὶ ἀνακραθεῖσαι μουσικὴν συμφωνίαν ἐργάσσονται.

[203] Τὴν γὰρ ποικιλικὴν τέχνην ἐνόμισαν μὲν τινες οὕτως ἡμελημένον καὶ ἀφανὲς εἶναι πρᾶγμα, ὥστε ὑφάνταις αὐτὴν ἀνέθεσαν. Ἐγὼ δ' οὐ μόνον αὐτήν, ἀλλὰ καὶ τοῦνομα τέθηπα, καὶ μάλισθ' ὅταν εἰς τὰ γῆς τμήματα καὶ τὰς ἐν οὐρανῷ σφαῖρας καὶ ζώων καὶ φυτῶν διαφορὰς καὶ τὸ παμποικίλον ὕφασμα, τουτονὶ τὸν κόσμον, ἀπιδῶ.

[204] Τὸν γὰρ τοῦ πλέγματος παντὸς τούτου δημιουργὸν εὐρετὴν τῆς ποικιλικῆς ἐπινοεῖν εὐθὺς ἐπιστήμης ἀναγκάζομαι, καὶ σέβομαι μὲν τὸν εὐρόντα, τιμῶ δὲ τὴν εὐρεθεῖσαν, τὸ δ' ἔργον καταπέπληγμαι, καίτοι μηδὲ πολλοστὸν μέρος αὐτοῦ δυνηθεὶς ἰδεῖν, ἀπὸ δὲ τοῦ φανέντος μοι μέρους, εἰ δὴ καὶ πέφηνεν, ἀκριβῶς τὸ ὅλον εἰκάζων ἀναλογίας ἐλπίδι.

[205] Θαυμάζω μὲντοι καὶ | τὸν σοφίας ἐραστήν, ὅτι τὴν αὐτὴν τέχνην ἐπιτετήδευκε, πολλὰ καὶ διαφέροντα ἐκ διαφερόντων εἰς ταῦτό συνάγειν καὶ συνυφαίνειν ἀξιῶν. Λαβὼν γὰρ ἀπὸ μὲν τῆς παιδικῆς γραμματικῆς δύο τὰ πρῶτα, τό τε γράφειν καὶ τὸ ἀναγινώσκειν, ἀπὸ δὲ τῆς τελειότερας τὴν τε παρὰ ποιηταῖς ἐμπειρίαν καὶ τὴν ἀρχαίας ἱστορίας ἀνάληψιν, παρὰ δὲ ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας τὸ ἀνεξαπάτητον ἐν οἷς ἀναλογίας καὶ λογισμῶν ἐστὶ χρεία, παρὰ δὲ μουσικῆς ῥυθμούς καὶ μέτρα, τὰ τε ἐναρμόνια καὶ χρωματικὰ καὶ διατονικὰ συνημμένα τε αὖ καὶ διεzeugμένα μέλη, παρὰ δὲ ῥητορικῆς εὗρεσιν, φράσιν, τάξιν, οἰκονομίαν, μνήμην, ὑπόκρισιν,

mediodía. Quiere también que haya criaturas moteadas, no a la manera de una lepra impura que cambia de forma y estado¹⁴⁴, llevando una vida inestable y cambiante por una opinión insegura, sino que están cubiertas de inscripciones y marcadas con sellos diferentes pero todos auténticos, de los cuales, las cualidades propias, mezcladas y unidas, crean una música armónica.

[203] El arte de bordar la consideran algunos como una actividad tan insignificante y oscura que la dejan para los tejedores; yo, sin embargo, me admiro no sólo ante ella misma, sino ante su inventor¹⁴⁵ y sobre todo cuando dirijo la vista a las partes de la tierra, las esferas del cielo, las diferentes clases de animales y plantas y la tela completamente bordada. [204] Me veo obligado inmediatamente a considerar al artesano que ha creado este trenzado como al inventor de la ciencia del bordado, y respeto a este inventor y alabo su invención y quedo atónito ante su obra; y, sin embargo, no soy capaz de ver más que una parte insignificante de ésta, y por el fragmento que ante mí aparece, si es que se me aparece, reconstruyo exactamente el todo, fiándome de la analogía. [205] También admiro al amante de la sabiduría, porque ha practicado este arte, siendo juzgado digno de unir las diversas disciplinas en un sólo tejido. Habiendo tomado las dos primeras disciplinas de la gramática elemental: la escritura y la lectura; de la gramática superior, la práctica de los poetas y el estudio de la historia antigua; de la aritmética y la geometría, la exactitud en las disciplinas en que son necesarios la analogía y el cálculo; de la música, el ritmo y los metros¹⁴⁶, las melodías en escalas armónicas, cromáticas, diatónicas, ya sea en gamas continuas o discontinuas; de la retórica, la invención, la expresión, la composición, la disposición, la memoria y la

¹⁴⁴ cf. *Poster.* 47.

¹⁴⁵ Leemos con *Mangey* τὸν ἐυρόντα. Los mss. dan τοῦνομα.

¹⁴⁶ cf. *supra* 28, *Cher* 105, *Sobr.* 36 y *Agr.* 137. Leemos coma después de μέτρα.

παρὰ δὲ φιλοσοφίας ὅσα τε ἐν ταύταις παραλέλειπται καὶ ἄλλα ἐξ ὧν ἅπας ὁ ἀνθρώπων βίος συνέστηκεν, ἐν ἔργον εὐανθέστατον ἡρμόσατο, εὐμάθειαν πολυμαθείᾳ μίξας. [206] Καὶ τὸν τούτου τοῦ πλέγματος δημιουργὸν ὁ ἱερὸς λόγος Βεσελεὴλ ἐκάλεσεν (Exod. 31, 2), ὃς ἐρμηνευθεὶς ἐστὶν ἐν σκιᾷ θεοῦ. Τὰ γὰρ μιμήματα οὗτος, τὰ δὲ παραδείγματα ἀρχιτεκτονεῖ Μωυσῆς· διὰ τοῦθ' ὁ μὲν οἶα σκιὰς ὑπεγράφετο, ὁ δ' οὐ σκιὰς, αὐτὰς δὲ τὰς ἀρχετύπους ἐδημιούργει φύσεις. [207] Εἰ δὴ καὶ τὰ ἅγια ποικιλικτῇ τέχνῃ κατεσκευάσται καὶ ὁ σοφὸς ποικιλιτῆς μόνος ἐν τοῖς ἱεροφαντηθεῖσι χρησιμοῖς ἀνείρηται καὶ τὸ τοῦ θεοῦ καλὸν ποίκιλμα, ὅδε ὁ κόσμος, ἐπιστήμη πανσόφῳ τετελεσιούργηται, πῶς οὐκ ἄξιον ὡς ἐργαλεῖον τῆς ἐπιστήμης ἀποδέχεσθαι ποικιλικτὴν; [208] *Ἦς ἀφίδρυμα ἱερώτατον πᾶς ὁ σοφίας οἶκος ἀγαματοφορήσει καὶ κατ' οὐρανὸν καὶ ἐπὶ γῆς, ἀφ' ἧς ποικίλων λόγων ἰδέας ὁ ἀσκητῆς ἐκπονεῖ· μετὰ γὰρ τοὺς διαλεύκους εὐθύς τοὺς ποικίλους εἶδε, παιδεῖας κόμματι χαραχθέντας.

[209] Τρίτοι δ' εἰσὶν οἱ σποδοειδεῖς ῥαντοί. Καίτοι τίς οὐκ ἂν εὖ φρονῶν εἴποι τῷ γένει καὶ τούτους εἶναι ποικίλους; Ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτῷ περὶ θρεμμάτων διαφορᾶς ἡ τοσαύτη σπουδή, περὶ μέντοι τῆς πρὸς καλοκάγαθίαν ἀγούσης ὁδοῦ. [210] Βούλεται γὰρ τὸν ἐπὶ ταύτην ἰόντα σποδῶ καὶ ὕδατι περιρραίνεσθαι, διότι γῆν καὶ ὕδωρ λόγος ἔχει φυραθέντα καὶ μορφωθέντα πρὸς τοῦ ἀνθρωποπλάστου εἰς τὸ ἡμέτερον ἀποκριθῆναι σῶμα, οὐ χειρόκμητον, ἀλλὰ φύσεως ἔργον ἀοράτου. [211] Σοφίας οὖν ἐστὶν ἀρχὴ μὴ ἐπιλανθάνεσθαι ἑαυτοῦ, τὰ δ' ἐξ ὧν συνεκρίθη πρὸ ὀφθαλμῶν αἰ λαμβάνειν· οὕτως γὰρ μεγαλαυχίαν, τὸ κακῶν | θεομισέστατον, ἐκνίσαιτ' ἂν. Τίς γὰρ εἰς νοῦν βαλλόμενος, ὅτι τέφρα καὶ ὕδωρ εἰσὶν αὐτῷ τῆς γενέσεως αἱ ἀρχαί, φυσηθεὶς ὑπ' οἰήσεως μετέωρος ἀρθήσεται; [212] Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς μέλλοντας ἱεουργεῖν

declamación¹⁴⁷; de la filosofía, todas las restantes disciplinas y las demás cosas de las que se compone la vida del hombre: con todo esto construye una obra bien florida, combinando la erudición con el talento. [206] Las Sagradas Escrituras llamaron al artesano de este tejido Besalel (*Ex.* 31, 2), cuyo nombre quiere decir 'en la sombra de Dios'¹⁴⁸. Él es el arquitecto de las imitaciones y Moisés de los modelos. Por esto uno esbozaba como sombras, mientras el otro creaba no las sombras sino las naturalezas modelo de las mismas. [207] Si también el santuario ha sido construido por el arte del bordado y el sabio es llamado bordador sólo en los oráculos de revelación, y si el bello bordado de Dios, este mundo, ha sido perfeccionado por una ciencia llena de saber, ¿cómo no va a ser el arte del bordado digno de ser reconocido como instrumento¹⁴⁹ de la ciencia? [208] Toda la morada de la sabiduría contendrá su modelo sagrado, en el cielo y la tierra, de cuyos variados Logoi el asceta elabora las ideas. Justo después de los blanquísimos, vio a los moteados, marcados por el sello del estudio.

[209] En tercer lugar están los 'de salpicaduras cenicientas'. Sin embargo, ¿quién no diría, pensándolo bien, que son de la misma raza que los moteados? Pero tal esfuerzo en el estudio no se debe a la diferencia entre estos animales, sino más bien sobre el camino que lleva a la perfección moral. [210] Pues quiere que aquel que llega a esta perfección se rocíe de ceniza y agua, puesto que se dice que la tierra y el agua han sido mezcladas y modeladas por el modelador del hombre, para formar nuestro cuerpo, una obra no manual, sino de una naturaleza invisible. [211] Pues el principio de la sabiduría es no olvidarse a sí mismo y tener ante los ojos siempre los elementos de los que se está compuesto, pues así queda uno lavado del orgullo, el más odiado por Dios de los defectos. Porque ¿quién, planteándose que la ceniza y el agua son los principios de su existencia, inflándose de pretensión se alzaría hacia las alturas? [212] Por esto ordenó

¹⁴⁷ Salvo la repetición de una de ellas, con los sinónimos *ταξίς* / *οἰκονομία*, Filón nos da las cinco partes de la retórica.

¹⁴⁸ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 59.

¹⁴⁹ Los mss. presentan *μεγαλειον*. Leemos la conjetura de Cohn *εργαλειον*.

περιρραίνεσθαι τοῖς λεχθεῖσιν ἐδικαίωσεν, οὐδένα θυσίων ἄξιον νομίσας, ὃς μὴ πρότερον ἑαυτὸν ἔγνωκε καὶ τὴν ἀνθρωπίνην οὐδένειαν κατείληφεν, ἐξ ὧν συνεκρίθη στοιχείων τὸ μηδενὸς ἄξιος εἶναι τεκμηράμενος.

[213] Τὰ τρία ταῦτα σημεῖα, τὸ διάλευκον, τὸ ποικίλον, τὸ σποδοειδὲς ῥαντόν, περὶ μὲν τὸν ἀσκητὴν ὅτε μήπω τέλειον ἀτελὴ, περὶ δὲ τὸν τέλειον φαίνεται καὶ αὐτὰ τέλεια.

[214] Ὃν δὲ τρόπον, θεασώμεθα· τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ὁπότε μέλλοι τὰς νόμῳ προστεταγμένας ἐπιτελεῖν λειτουργίας, ὁ ἱερὸς ἐδικαίωσε λόγος ὕδατι καὶ τέφρᾳ περιρραίνεσθαι τὸ πρῶτον (Exod. 29, 4) εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτοῦ — καὶ γὰρ ὁ σοφὸς Ἀβραάμ, ὅτε ἐντευξόμενος ἦι τῷ θεῷ, γῆν καὶ σποδὸν εἶπεν ἑαυτὸν (Gen. 18, 27) — ἔπειτ' ἐνδύεσθαι τὸν ποδήρη χιτῶνα καὶ τὸ ποικίλον δὲ κέκληκεν ἐπ' αὐτῷ περιστήθιον (Exod. 28, 4), τῶν κατ' οὐρανὸν φωσφόρων ἀστρῶν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. [215] Δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἐν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχὴ, ἧς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος, οὗ μίμημα αἰσθητὸν ὁ τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας ἐπιτελῶν ἐστίν, ᾧ τὸν εἰρημένον ἐπιτέτραπται χιτῶνα

el Legislador asperjarse con lo mencionado a los que van a sacrificar, estimando que no es digno de ofrecer un sacrificio quien antes no se conozca a sí mismo y haya comprendido la insignificancia¹⁵⁰ del hombre, demostrando que de los elementos de los que está compuesto, ninguno tiene valor alguno.

[213] Estos tres signos, el blanquísimo, el moteado y el de salpicaduras cenicientas, aparecen imperfectos en el asceta, pues él aún no es perfecto, pero en el perfecto aparecen perfectos. [214] Examinemos esta cuestión. Cuando el sumo sacerdote se disponía a llevar a cabo los rituales que prescribe la ley, el Logos Divino determinaba que previamente se tenía que asperjar con agua y ceniza (*Ex.* 29, 4)¹⁵¹, para recordar su propio origen — pues el sabio Abraham, cuando iba a encontrarse con Dios, dijo de sí mismo que era tierra y ceniza (*Gen.* 18, 27)¹⁵² —, después, que se pusiera la túnica talar¹⁵³ y el pectoral bordado, como lo llamó (*Ex.* 28, 4)¹⁵⁴, imagen e imitación de los astros que brillan en el firmamento. [215] Pues, según parece, hay dos santuarios de Dios, uno es este mundo, en el que el sumo sacerdote es el primogénito de Dios, el Logos Divino¹⁵⁵; el otro es el alma racional, de la que el sacerdote es el hombre de verdad, cuya imitación sensible es la que pronuncia las plegarias y cumple los sacrificios transmitidos por sus padres, al que ha sido impuesta la obligación de

¹⁵⁰ Filón emplea οὐδένετα para expresar la insignificancia de la criatura. Aparece en Platón, *Fedro*, 235 a, cuando Sócrates ironiza sobre su 'nulidad', pero el contenido es típicamente judío: sin la ayuda de Dios, la criatura es sólo polvo y ceniza (*Gen.* 18, 17, cf. *Her.* 29, *Deus* 160-1). El punto más importante de la doctrina espiritual de Filón es la toma de conciencia del hombre de su insignificancia original, que tendrá como consecuencia el conocimiento de Dios, cf. *Semr.* I 60 y 119.

¹⁵¹ Se refiere al pasaje en que Moisés lava a Aarón con agua. En *Num.* 19, 5ss. se explica el rito para la preparación de las aguas lustrales, con las cenizas de una novilla roja. cf. *Spec.* I 264.

¹⁵² cf. *Deus* 161, *Her.* 29, *Spec.* I 263. Al rendir culto a Dios hay que acordarse de quiénes somos y nuestra naturaleza, vid. supra puntos 57-60.

¹⁵³ Significado simbólico, cf. *Leg.* II 56.

¹⁵⁴ cf. *Spec.* I 94.

¹⁵⁵ Sobre el Logos como sacerdote, cf. *Cher.* 17, *Poster.* 132, como sumo sacerdote en *Gig.* 52, *Fug.* 108, 117; como sacerdote, hijo de Dios, *Mos.* II 134.

ἐνδύεσθαι, τοῦ παντός ἀντίμιμον ὄντα οὐρανοῦ, ἵνα συνιερουργῇ καὶ ὁ κόσμος ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ ἄνθρωπος. [216] Δύο μὲν οὖν ἤδη, τὸν τε ῥαντὸν καὶ τὸν ποικίλον τύπον, ἔχων ἐπιδέδεικται· τὸν δὲ τρίτον καὶ τελειότατον, ὃς ὀνομάζεται διάλευκος, αὐτίκα σηματοῦμεν. Ὅταν εἰς τὰ ἐσωτάτω τῶν ἁγίων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀρχιερεὺς εἰσῇ, τὴν μὲν ποικίλην ἐσθῆτα ἀπαμπίσχεται, λινὴν δὲ ἑτέραν, βύσσου τῆς καθαρωτάτης πεποιημένην, ἀναλαμβάνει (Lev. 16, 4). [217] Ἡ δ' ἐστὶ σύμβολον εὐτονίας, ἀφθαρσίας, αὐγοειδεστάτου φέγγους· ἀρραγῆς τε γὰρ ἡ ὀθόνη καὶ ἐξ οὐδενὸς τῶν ἀποθνήσκόντων γίνεται καὶ ἔτι λαμπρότατον καὶ φωτοειδέστατον ἔχει μὴ ἀμελῶς καθαρθεῖσα χρῶμα. [218] Διὰ δὲ τούτων ἐκεῖνο αἰνίττεται, ὅτι τῶν ἀδόλως καὶ καθαρῶς θεραπευόντων τὸ ὄν οὐδεὶς ἐστὶν ὃς μὴ πρῶτον μὲν ἰσχυρογνωμοσύνη κέχρηται καταφρονήσας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ἀδελεάζοντα κηραίνει καὶ ἀσθένειαν ἐργάζεται, | ἔπειτα ἀφθαρσίας ἐφίεται γελάσας ὅσα οἱ θνητοὶ τυφοπλαστοῦσι, τελευταῖον δὲ ἀληθείας ἀσκίῳ φέγγει καὶ περιαιγεῖ καταλάμπεται, μηδὲν ἔτι τῶν τῆς ψευδοῦς δόξης, ἀσκοτῶ φίλα εἶναι συμβέβηκε, προσιέμενος.

[219] Ὁ μὲν δὴ μέγας ἀρχιερεὺς τρισὶ ταῖς εἰρημέναις τυπωθεῖς σφραγίσιν, τῇ διαλεύκῳ, τῇ ποικίλῃ, τῇ σποδοειδεῖ ῥαντῇ, τοιοῦτος ἡμῖν ἀναγεγράφθω· τὸν δὲ τῆς ἀνθρωπίνης πολιτείας ἐφίεμενον, Ἰωσήφ ὄνομα, τῶν μὲν ἄκρων ἰδεῖν ἔστι μὴ μεταποιούμενον χαρακτήρων, μόνου δὲ τοῦ μέσου καὶ ποικίλου. [220] Λέγεται γὰρ ὅτι χιτῶνα ποικίλον ἔσχευ (Gen. 37, 3), οὔτε καθαρσίῳ περιρρανάμενος ἱεροῖς, ἀφ'

revestir la túnica, que es una imitación de todo el cielo, para que el Universo participe con el hombre en el ritual, y el hombre con el Universo. [216] Hemos demostrado ya que el sumo sacerdote tiene dos signos, el de la ceniza y el moteado. El tercero y más perfecto, que hemos llamado 'blanquísimo', al punto estudiaremos. Cuando este mismo sacerdote entra en el interior del santuario, se quita el vestido bordado y se pone otra túnica, hecha con el más fino lino¹⁵⁶ (*Lev.* 16, 4). [217] Así pues, es ésta el símbolo del vigor, la inmortalidad y la luz resplandeciente. El lino fino no se desgarrar, no proviene de ningún animal muerto¹⁵⁷ y, cuando ha sido purificado con primor, tiene un color blanquísimo y luminoso. [218] Por estas cosas, se alude a la cuestión de que entre los que sirven en la honradez y la pureza al Ser, no hay nadie que primero no compruebe que tiene un espíritu firme, habiendo despreciado los asuntos humanos, que, seduciéndonos, nos conducen a la destrucción y nos debilitan; que después no aspire a la inmortalidad, riéndose de cuantas cosas inventan los mortales en su vanidad, y por fin, que no sea iluminado por la luz sin sombra y reluciente de la verdad, no teniendo ninguna opinión falsa de las que existen en la oscuridad.

[219] Ciertamente el sumo sacerdote, imprimido por los tres sellos, el blanquísimo, el moteado y el de salpicaduras cenicientas, tal es descrito por nosotros. El que se ocupa de la condición de la ciudad humana, cuyo nombre es José, no puede participar de los caracteres primero y tercero, sino sólo del intermedio, el moteado. [220] Pues se dice que tenía la túnica bordada (*Gen.* 37, 3)¹⁵⁸, no habiéndose asperjado con las aguas lustrales,

¹⁵⁶ W. Schwarz, "A Study in pre-Christian symbolism: Philo, *De Somniis* 121b-218 and Plutarch, *De Iside et osiride* 4 and 77" *BICS* 20 (1973), pp. 104-117. Ambos autores, Filón y Plutarco, consideran el lino superior a la lana. Debieron de tener una fuente común para esta idea, que cronológicamente se puede situar ente Aristóteles y Filón.

¹⁵⁷ cf. Ebr. 86.

¹⁵⁸ El manto de José se llama en la escrituras 'manto de *pasîm*', propia de sangre real (cf. II *Sam.* 13, 18-19). *Pasîm* es el plural de *pas*, que significa 'longitud, extensión'. Literalmente sería 'manto de extensiones'. La Septuaginta griega lo tomó como 'manto de diferentes longitudes y materiales' (ποικίλος χιτῶν) y de ahí que se considere 'túnica multicolor' y Filón vea en ella una túnica 'bordada'.

ὧν ἑαυτὸν ἂν ἔγνω τέφρας καὶ ὕδατος συμφόρημα, οὔτε τῆς πανλεύκου καὶ φωτοειδεστάτης ἐσθῆτος, ἀρετῆς, ψαῦσαι δυνηθεῖς, ἀλλὰ τὸ τῆς πολιτείας ἐπαμπισχόμενος ὕφασμα παμποίκιον, ᾧ βραχύτατον μέρος ἀληθείας ἐγκαταμέμικται, πολλὰ δὲ καὶ μεγάλα μοῖραι ψευδῶν εὐλόγων πιθανῶν εἰκότων, ἐξ ὧν οἱ Αἰγύπτου πάντες ἀνέβλαστον σοφισταί, οἰωνομάντεις, ἐγγαστρίμυθοι, τερατοσκόποι, δεινοὶ παλεῦσαι καὶ κατεπᾶσαι καὶ γοητεῦσαι, ὧν τὰς ἐπιβούλους τέχνας μέγα ἔργον διεκδῦναι. [221] Διὸ καὶ τὸν χιτῶνα τοῦτον εἰσάγει Μωυσῆς φυσικῶς αἵματι πεφυρμένον (Gen. 37, 31), ἐπειδὴ πᾶς ὁ τοῦ πολιτευομένου βίος πέφυρται, πολεμῶν τε καὶ πολεμούμενος καὶ ὑπὸ τῶν προσπιπτουσῶν ἀβουλήτων συντυχίων βαλλόμενος καὶ τοξεύμενος. [222] Ἐρεῦνησον οὖν τὸν λίαν δημοτικόν, ᾧ τὰ πόλεως πράγματα ἐφορμεῖ, μὴ καταπλαγεῖς τοὺς θαυμαστικῶς ἔχοντας αὐτοῦ, καὶ πολλὰς μὲν ἐμφωλευούσας νόσους εὐρήσεις, πολλὰς δ' ἐξημμένον κῆρας καὶ βιαίως ἐκάστην τὴν ψυχὴν αὐχενίζουσαν καὶ ἀφανῶς αὐτῇ προσπαλαίουσαν καὶ ζητοῦσαν ἀνατρέψαι καὶ καταβαλεῖν, ἥ τοῦ πλήθους τῇ προστασίᾳ δυσχεράναντος ἥ κατὰ ἀντεπίθεσιν δυνατωτέρου ἀνδρός. [223] Ἔστι δὲ καὶ ὁ φθόνος βαρὺς καὶ δυσαπότριπτος ἐχθρὸς, ἐπιφυόμενος αἰ ταῖς λεγομέναις εὐπραγίαις, δν οὐ ῥᾶδιον ἐκφυγεῖν.

[224] Τί οὖν ὥς ἐσθῆτα πολυτελῇ τὴν ἐπηνθισμένην πολιτείαν ἀναψάμενοι γαυριῶμεν, τῷ εὐπρεπεῖ τῆς φανερᾶς ὀψεως ἀπατῶμενοι, τὸ δ' ἀφανὲς καὶ κεκρυμμένον ἐπίβουλον καὶ σφαλερὸν αἰσχος αὐτῆς οὐ κατανοοῦντες ; [225] Ἀποδυσάμενοι δὴ τὸν ἀνθηρὸν τοῦτον χιτῶνα τὸν ἱερὸν ἐνδύμεθα ἀρετῶν ποικίλμασιν ἐνυφασμένον · οὕτως γὰρ καὶ τὰς ἐνέδρας ἀποδρασόμεθα, ἃς ἀτεχνία καὶ ἀνεπιστημοσύνη καὶ ἀπαιδευσία καθ' ἡμῶν τιθέασιν, ὧν ὁ Λάβαν ἐστὶ θιασώτης. [226] Ἐπειδὴ γὰρ ἐκάθηρεν ἡμᾶς ὁ ἱερὸς λόγος τοῖς εἰς ἀγιστείαν | εὐτρεπισθεῖσι περιρραντηρίοις καὶ τοῖς ἀπορρήτοις φιλοσοφίας ἀληθοῦς κατεποίκιλε λόγοις ἀγαγὼν εἰς τὸ δοκίμιον καὶ διασήμεους καὶ ἐπιφανεῖς καὶ λαμπροὺς

por las cuales habría reconocido su composición de cenizas y agua, no podía tocar la túnica blanquísima y resplandeciente, la virtud, sino que llevaba la vestimenta completamente cubierta de bordados de la política, que tiene entremezclada sólo una mínima parte de verdad, y hay muchas y grandes partes de mentira, de verosimilitud, de persuasión, de imágenes, por las que florecieron todos los sofistas egipcios¹⁵⁹, augures, ventrílocuos, adivinos, hábiles en engañar, intrigar y embaucar, de cuyas artes insidiosas es difícil sustraerse. [221] Por esto, simbólicamente Moisés introduce el motivo de la túnica manchada de sangre (*Gen.* 37, 31), pues toda la vida del hombre metido en política está manchada de sangre: hace la guerra, le es declarada la guerra, y es golpeado y herido por las casualidades indeseadas e imprevisibles. [222] Investiga a continuación al hombre muy politizado, del que dependen los asuntos de la ciudad, no te dejes impresionar por los que le admiran y encontrarás que está invadido por muchas enfermedades, inmerso en calamidades, de las cuales cada una le sofoca el alma violentamente, lucha con él invisiblemente e intenta derribarla y destruirla, ya sea porque el pueblo se irrite con su gobierno o porque un hombre poderoso le ofrezca oposición. [223] La envidia es un enemigo grave y difícil de rechazar, que siempre prospera con los éxitos sonados y del que es difícil huir.

[224] ¿Por qué nos jactamos cuando nos ponemos el manto bordado de la política como si fuera una preciosa vestimenta, engañados por la hermosura de la apariencia, sin reflexionar sobre la fealdad invisible y escondida, insidiosa y engañosa? [225] Quitándonos esa túnica florida, pongámonos la sagrada, cuya tela está bordada de virtudes. Así, huyamos también de las trampas que la incapacidad, la ignorancia y la incultura nos tienden, de las cuales Labán es cofrade. [226] Porque el Logos Divino nos ha purificado con las abluciones dispuestas para la santificación y nos ha adornado con las inefables palabras de la verdadera filosofía, sometiéndonos a prueba y nos ha dado la distinción, haciéndonos ilustres,

¹⁵⁹ Sobre los sofistas egipcios, cf. *Migr.* 76.

ἐποίησεν, αἰτιᾶται τὸ ἐπίβουλον ἦθος, πρὸς τὴν τῶν λεχθέντων ἀνηρεθισμένον λώβην. [227] Φησὶ γάρ· « Ἐώρακα ὅσα σοι Λάβαν ποιεῖ » (Gen. 31, 12), τὰναντία δὴπρουθεν οἷς ἐδωρησάμην ἐγώ, τὸ δυσκάθαρτον καὶ τὸ ἀδόκιμον, τὸ πάντῃ σκοταῖον.

Ἄλλὰ γὰρ οὐ χρή κατεπτηχέναι τὸν ἐλπίδι θείας συμμαχίας ἐφορμούντα, ᾧ καὶ λέγεται· « Ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ » (Gen. 31, 13). [228] Πάγκαλόν γε αὔχημα ψυχῇ, τὸ ἀξιοῦν θεὸν ἐπιφαίνεσθαι καὶ ἐνομιλεῖν αὐτῇ. Μὴ παρέλθῃς δὲ τὸ εἰρημένον, ἀλλὰ ἀκριβῶς ἐξέτασον, εἰ τῷ ὄντι δύο εἰσὶ θεοί· λέγεται γὰρ ὅτι « ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεὶς σοι », οὐκ ἐν τόπῳ ἐμῷ, ἀλλ' « ἐν τόπῳ θεοῦ, » ὡς ἂν ἐτέρου. [229] Τί οὖν χρή λέγειν ; Ὁ μὲν ἀληθεὶς θεὸς εἰς ἐστίν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεῖα διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν εἰπὼν· « Ἐγώ εἰμι ὁ θεός », τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου φάσκων· « ὁ ὀφθεὶς σοι ἐν τόπῳ », οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον « θεοῦ ». [230] Καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τέλος προτεθειμένος, πραγματολογῆσαι. Καὶ γὰρ ἐν ἐτέροις σκεψάμενος, εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα, σαφῶς ἔγνω ὅτι κύριον μὲν οὐδέν (Exod. 6, 3), ὃ δ' ἂν εἴπη τις, καταχρώμενος ἐρεῖ· λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν. [231] Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ θεσπισθὲν λόγιον τῷ πυνθανομένῳ, εἰ ἔστιν ὄνομα αὐτῷ, ὅτι « Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν » (Exod. 3, 14), ἢν' ὢν δυνατόν ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν

esclarecidos, acusa el carácter insidioso, que siente provocado a la destrucción de lo dicho. [227] Pues dice el ángel: "He visto lo que te ha hecho Labán" (*Gen.* 31, 12), lo contrario indudablemente de los dones que yo te he concedido, lo impuro, lo innoble, lo completamente oscuro.

Pero no es necesario que se encoja de miedo aquel que tiene confianza en la alianza divina, por la que se dijo "Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios" (*Gen.* 31, 13). [228] Pues el mayor orgullo para el alma es ser digna de que Dios se le aparezca y hable con ella. Y no pases por alto esto que se ha dicho, sino examina a fondo si existen dos Dioses en el Ser. Pues se dice: "Yo soy el Dios que se te apareció" y no "en mi lugar", sino "en el lugar de Dios", como si fuera otro¹⁶⁰. [229] ¿Qué hay que decir entonces? Dios verdadero hay sólo uno, pero muchos son así llamados impropriamente. Por esto también la Sagrada Escritura en el presente caso designa al Dios verdadero por el artículo, diciendo "Yo soy el Dios", y al que se llama así impropriamente se le designa sin artículo, diciendo: "el que se te apareció en el lugar no del Dios, sino de un Dios"¹⁶¹. [230] Está llamando 'Dios' al más venerable de sus Logoi¹⁶², no siendo escrupuloso con el uso de las palabras, sino teniendo claro un propósito, expresar la apariencia¹⁶³. Pensando en otras circunstancias, si hay algún nombre para El que Es, claramente reconoce el Legislador que no hay ninguno apropiado (*Ex.* 6, 3), y si alguien le diera alguno, estará hablando impropriamente. Pues por naturaleza el Ser no puede recibir nombre, sino que sólo Es. [231] Testimonio de esto es el oráculo pronunciado a Moisés, que trataba de descubrir si Dios tenía un nombre: "Yo no soy el que Es" (*Ex.*

¹⁶⁰ El problema está en la traducción etimológica de Betel en los LXX como ἐν τοῦτο Θεοῦ.

¹⁶¹ Orígenes en *Commentarium in Iohannem*, II 2, 13, recoge la distinción filoniana entre ὁ θεός (con artículo) y θεός (sin artículo).

¹⁶² Principio del Evangelio de Juan. También aparece el uso de θεός sin artículo: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος.

¹⁶³ El verbo πραγματολογεω es raro y de significado incierto. Aparece otra vez en *Fug.* 54. También lo encontramos en *DL* IX 52, con el significado de 'discutir' y en Anaxímenes, *Rhet. ad Alex.* 32 (31) con el sentido de 'hablar clara y sencillamente'.

μὴ ὄντων περὶ θεόν, ἐπιγνῶ τὴν ὑπαρξίν. [232] Ταῖς μὲν οὖν ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς εἰκὸς αὐτὸν οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις, ταῖς δὲ ἔτι ἐν σώματι ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν — ἄτρεπτος γάρ —, ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον ἐκεῖνο εἶδος ὑπολαμβάνειν εἶναι. [233] Παλαιὸς μὲν οὖν ᾄδεται λόγος, ὅτι τὸ θεῖον ἀνθρώποις εἰκαζόμενον ἄλλοτε ἄλλοις περιουστῇ τὰς πόλεις ἐν κύκλῳ, τὰς τε ἀδικίας καὶ παρανομίας ἐξετάζον· καὶ τάχα μὲν οὐκ ἀληθῶς, πάντως δὲ λυσιτελῶς καὶ συμφερόντως ᾄδεται. [234] Ὁ δὲ λόγος σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον ταῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίαις ἀεὶ χρώμενος, ἅμα δὲ καὶ τὸν τῶν ἀφρόνων βίον | παιδεῦσαι γλιχόμενος ἀνθρώπῳ μὲν εἵκασεν, οὐ μέντοι τῶν ἐπὶ μέρους οὐδενί· [235] πρόσωπον διὰ τοῦτο καὶ χεῖρας καὶ βάσεις καὶ στόμα καὶ φωνὴν ὀργὰς τε καὶ θυμούς, ἔτι δὲ ἀμυντήρια ὅπλα καὶ εἰσόδους μέντοι καὶ ἐξόδους καὶ τὰς ἄνω καὶ κάτω καὶ πανταχῇ κινήσεις περιέθηκεν, οὐ πρὸς ἀλήθειαν τὸ κεφάλαιον τοῦτο τῶν λόγων ἀναφέρων, ἀλλὰ πρὸς τὸ λυσιτελὲς τῶν μανθανόντων. [236] Εἰσὶ γάρ τινες ἀμβλεῖς πάνυ τὰς φύσεις, ὡς μὴ δύνασθαι θεὸν ἄνευ σώματος ἐπινοῆσαι τὸ παράπαν· οὕς ἀμήχανον ἑτέρως ἢ τρόπον τοῦτον νοουθετεῖν λέγοντας, ὅτι ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἀφικνέεται καὶ ἐξαναχωρεῖ καὶ κάτεισι καὶ ἀνέρχεται καὶ φωνῇ χρῆται καὶ τοῖς ἀμαρτανόμενοις δυσχεραίνει καὶ ἀπαραιτήτως πρὸς τὰς ὀργὰς ἔχει καὶ βέλη μέντοι καὶ ξίφη καὶ τὰ ἄλλα ὅσα πρὸς τιμωρίας ὄργανα ἐπιτήδεια κατὰ τῶν ἀδίκων προετρέπεται. [237] Ἀγαπητὸν γάρ, ἐὰν τῷ διὰ τούτων ἐπικρεμασθέντι φόβῳ σωφρονισθῆναι δυνηθῶσι. Καὶ σχεδὸν

3, 14)¹⁶⁴, para que no habiendo en Dios aspectos que puedan ser comprensibles para el hombre, comprenda sin embargo su existencia. [232] A las almas aún incorpóreas y sus servidoras es natural que Él se muestre tal y como es, conversando como hace un amigo con sus amigas, pero a las almas que están encarnadas en un cuerpo, toma la apariencia de los ángeles, no cambiando su propia naturaleza — que es inmutable — sino poniendo en las almas que ven la aparición la opinión de que su forma es otra, de manera que crean que la imagen no es una imitación, sino que es el propio original¹⁶⁵. [233] Es una antigua cantilena¹⁶⁶ que la divinidad, tomando la figura unas veces de un hombre, otras de otro, ronda las ciudades averiguando si hay injusticias e ilegalidades. Y quizá no sea verdad, pero se entona muy provechosa y convenientemente. [234] Las Escrituras Sagradas de la manera más respetuosa y santa, utiliza las concepciones del Ser, y al mismo tiempo, deseando vivamente instruir a aquellos cuya vida es insensata, lo ha comparado con un hombre, pero con ninguno especial. [235] Por eso le ha atribuido rostro, manos, pies, boca, voz, cóleras y pasiones, armas defensivas, entradas y salidas, movimientos hacia arriba y abajo y en todas las direcciones¹⁶⁷; y usando este principio en la expresión, no tiene en cuenta la verdad, sino el provecho de sus alumnos. [236] Pues hay algunos de naturaleza tan embotada, que no pueden imaginarse en absoluto a Dios sin un cuerpo. Es imposible instruirles de otra manera que diciéndoles que Dios, como un hombre, viene y va, baja y sube y tiene voz, se irrita con los pecadores, que es en sus cóleras inexorable y tiene preparadas lanzas y espadas y cuantas armas de venganza hay contra los injustos. [237] Pues se ha de felicitar al que pueda hacerles entrar en razón gracias al temor pendido sobre sus cabezas

¹⁶⁴ cf. *Poster.* 160, *Mutat.* 11.

¹⁶⁵ cf. Platón, *Rep.* 380 d. Filón se aleja en este punto de Platón. Orígenes escribe en contra de esto en *Contra Celsum* IV 19. cf. Rainiero Cantalamessa, "Origene e Filone: a proposito di C. Celsum IV, 19", *Aetnum* 48 (1974), p. 132-3.

¹⁶⁶ *Od.* XVII 485-487.

¹⁶⁷ cf. Clemente, *Strom.* V 69, p. 687 P.

δύο εἰσὶν αὐταὶ μόναι αἱ τῆς νομοθεσίας πάσης ὁδοί, μία μὲν ἢ πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀπονεύουσα, δι' ἧς κατασκευάζεται « οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός » (Num. 23, 19), ἑτέρα δὲ ἢ πρὸς τὰς τῶν νωθεστέρων δόξας, ἐφ' ὧν λέγεται· « Παιδεύσει σε κύριος ὁ θεός, ὡς εἴ τις παιδεύσειεν ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ » (Deut. 8, 5).

[238] Τί οὖν ἔτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὁπότε καὶ ἀνθρώποις ἔνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐπικουρίας ἀπεικάζεται ; Ὡς ὅταν φῇ· « Ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ » (Gen. 31, 13), τότε νόησον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχευ ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβάλλων, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. [239] Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι καὶ τὰς περὶ σελήνην ἄλως ὡς αὐτὴν ἐκείνην, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. [240] Οὐχ ὁρᾷς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν Ἄγαρ, ὅτι τῷ ἀγγέλῳ φησί· « Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδῶν με » (Gen. 16, 13) ; Οὐ γὰρ ἦν ἱκανὴ τὸ πρεσβύτατον ἰδεῖν αἴτιον, γένος οὖσα τῶν ἀπ' Αἰγύπτου. Νυνὶ δὲ ὁ νοῦς ἄρχεται βελτιούμενος τὸν ἡγεμόνα πασῶν τῶν τοιούτων δυνάμεων φαντασιοῦσθαι. [241] Διὸ καὶ αὐτὸς φησιν· « Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός », οὐ τὴν εἰκόνα ὡς ἐμὲ πρότερον ἐθεάσω καὶ στήλην ἐπίγραμμα ἐγκολάψας ἱερώτατον ἀνέθηκας (Gen. 31, 13)· τὸ δὲ ἐπίγραμμα ἐμήνυεν, ὅτι μόνος ἔστηκα ἐγώ (Exod. 17, 6) καὶ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἰδρυσάμην, τὴν ἀταξίαν καὶ ἀκοσμίαν εἰς κόσμον καὶ τάξιν ἀγαγὼν καὶ τὸ πᾶν ἐπερείσας,

mediante estos métodos. En suma hay sólo estos dos caminos de la Ley: uno, el que se dirige hacia la verdad, por el que se establece que "Dios no es como un hombre" (*Num.* 23, 19), el otro es el que se dirige hacia las opiniones de los más lentos, por el que se dice "el Señor, Dios, te educará, como un hombre que educa a su hijo" (*Deut.* 8, 5)¹⁶⁸.

[238] ¿Por qué nos asombramos de que tome la forma de ángeles, cuando también puede tomar la forma de un hombre para ayudar a los necesitados?. Así, cuando dijo: "Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios" (*Gen.* 31, 13), hay que comprender que tomó el lugar de un ángel sólo en apariencia y sin cambiar su esencia, para el provecho del que aún no puede ver al verdadero Dios. [239] De la misma manera que los que no pueden ver el sol y ven el reflejo de Oriente y lo toman por el sol, o la aureola en torno a la luna como si fuera la propia luna, de esta manera ven algunos la imagen de Dios, su ángel, su Logos, como si fuera Dios mismo. [240] ¿No ves como Agar, la 'educación general'¹⁶⁹, dice al ángel: "Tú eres el Dios que me mira" (*Gen.* 16, 13)¹⁷⁰? Pues no era capaz de ver la causa suprema, siendo de origen egipcio¹⁷¹. Ahora la mente, mejorándose empieza a tener una visión del soberano con todas sus potencias. [241] Por esto, Él mismo dice: "Yo soy el Dios", cuya imagen has visto primero tomándola por mí y habiendo grabado una inscripción muy sagrada¹⁷² has elevado una estela (*Gen.* 31, 13). La inscripción revelaba que "sólo Yo soy estable" (*Ex.* 17, 6), y yo he fundado la naturaleza del todo, llevando el caos y la confusión al orden y la organización, y dando una base al universo,

¹⁶⁸ cf. *Deus* 53.

¹⁶⁹ cf. *Cher.* 3 y 6, *Leg.* III 244.

¹⁷⁰ cf. *Fug.* 211.

¹⁷¹ Agar es símbolo de la cultura profana, que, como vestibulo en las casas, ha sido colocada antes de la virtud, a modo de introducción (*Congr.* 10). Es la sierva de la filosofía y prepara los caminos de la contemplación. Sobre la etimología, cap. 5 § 60.

¹⁷² En el Génesis no se habla de inscripción, pero Colson piensa que Filón, habituado a ver estelas grabadas, entiende *Gen.* 28, 18 como que el alma, al descubrir la estabilidad de Dios, graba este descubrimiento sobre la piedra y la consagra.

ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχω μου | λόγῳ.

[242] Στήλη γὰρ τριῶν πραγμάτων σύμβολον, στάσεως ἀναθέσεως ἐπιγράμματος. Ἡ μὲν οὖν στάσις καὶ τὸ ἐπίγραμμα δεδήλωται, ἡ δὲ ἀνάθεσις ἀναγκαία μηνυθῆναι.

[243] πᾶς ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ κόσμος ἀνάθημα θεοῦ τοῦ πεποιηκότος τὸ ἀνάθημα · καὶ ὅσαι μέντοι κοσμοπολίτιδες ψυχαὶ καὶ θεοφιλεῖς, ἑαυτὰς ἀνιεροῦσιν ὑπὸ μηδενὸς ἀντισπώμεναι θνητοῦ, καθαγιαζοῦσαι δὲ καὶ καλλιεροῦσαι τὸν ἑαυτῶν ἄφθαρτον βίον οὐδέποτε κάμνουσι. [244] Μάταιος δ' ὅστις μὴ θεῷ στήλην ἀνατίθῃσιν, ἀλλ' ἑαυτῷ, τὰ γενέσεως ἱστὰς τῆς πάντῃ σαλευομένης καὶ ἐπιγραμμάτων καὶ ἐπαίνων ἀξιῶν, ἃ ψόγου καὶ κατηγορίας μεστὰ ὄντα καλὸν ἦν ἢ μὴ γραφῆναι τὸ παράπαν ἢ γραφέντα εὐθὺς ἀπαλειφθῆναι.

[245] Διὸ καὶ φησιν ἄντικρυς ὁ ἱερὸς λόγος · « Οὐ στήσεις σεαυτῷ στήλην » (Deut. 16, 22) · ἔστηκε γὰρ τῶν ἀνθρωπίνων πρὸς ἀλήθειαν οὐδέν, κἂν διαρραγῶσί τινες ψευδόμενοι.

[246] Ἀλλὰ γὰρ οὐκ οἴονται μόνον παγίως ἐρηρεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τιμῶν ἄξιοι καὶ ἐπιγραμμάτων εἶναι, τοῦ μόνου τιμῆς ἀξίου καὶ ἐστῶτος ὄντως ἐπιλελησμένοι. Ἀποκλίναντας γὰρ αὐτοὺς καὶ ἐκτραπομένους τὴν ἐπ' ἀρετὴν ἄγουσαν ὁδὸν ἔτι μᾶλλον ἐξέτρεψεν αἰσθησις, ἢ σύμφυτος αὐτῶν γυνή, καὶ ἠνάγκασεν ἐξοκεῖλαι. [247] Τοιγάρτοι περικαταχθεῖσα ὡς ναῦς ἡ ὅλη ψυχὴ τρόπον στήλης ἀνετέθη. Τὴν γὰρ Λῶτ γυναῖκα ἐπιστραφεῖσαν εἰς τοῦπίσω φασὶν οἱ χρησμοὶ γενέσθαι στήλην ἀλός (Gen. 19, 26), εἰκότως γε καὶ προσηκόντως · [248] εἰ γάρ τις μὴ τὰ πρόσω, τὰ θέας καὶ ἀκοῆς ἄξια, διορᾷ — ταῦτα δ' εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ τὰ κατὰ ἀρετὰς ἔργα —, περιβλέπεται δὲ τὰ ὀπίσω καὶ τὰ νώτια, κωφὴν δόξαν καὶ τυφλὸν πλοῦτον καὶ ἀναίσθητον εὐσαρκίαν

para que sólidamente se apoye sobre mi Logos, poderoso y gobernante¹⁷³.

[242] La estela es símbolo de tres cosas, de la estabilidad, de la consagración y de la inscripción. Puesto que la estabilidad y la inscripción han sido explicadas claramente, es necesario demostrar la consagración. [243] Todo el cielo y el mundo son una ofrenda a Dios¹⁷⁴, quien ha hecho esta ofrenda. Y cuantas almas ciudadanas del mundo y amadas por Dios se ofrecen a sí mismas, no retenidas por nada mortal, no se cansan nunca de purificarse y ofrecer en favorable sacrificio su vida incorruptible. [244] Es un insensato aquel que levanta una estela no a Dios, sino a sí mismo, pretendiendo dar estabilidad a cosas que son de naturaleza siempre vacilante y considerando dignas de inscripciones y elogios acciones llenas de vituperios y condenas, y que sería mejor no conmemorar en absoluto o directamente borrar todas las inscripciones conmemorativas. [245] Por esto dicen directamente las Sagradas Escrituras: "No elevarás una estela en tu honor" (*Deut.* 16, 22), pues contra la verdad, ninguna cosa humana se mantiene en pie, aunque revienten algunos con sus mentiras. [246] Pero no sólo piensan que están firmemente establecidos, sino que se consideran también dignos de inscripciones conmemorativas, olvidando que sólo Él es digno de honores y es estable. Desviándose y apartándose del camino que lleva a la virtud, la sensación, su esposa inseparable, les desvía aún más y les fuerza a encallar. [247] Por consiguiente, toda el alma, como una nave destrozada, es consagrada a la manera de una estela. Pues la mujer de Lot¹⁷⁵, volviéndose a mirar atrás, como dicen los oráculos, se convirtió en estatua de sal (*Gen.* 19, 26), y esto es natural y conveniente. [248] Pues si no se mira lo que hay delante, las cosas dignas de ser contempladas y escuchadas — y son estas las virtudes y las acciones virtuosas — y mira las cosas que hay detrás y a su espalda, persiguiendo la vanagloria, la ciega

¹⁷³ Sobre Logos como apoyo y protección, cf. *Plant.* 8. Se dice lo mismo de Dios supra 158 y *Migr.* 156.

¹⁷⁴ cf. *Spec.* I 66 ss.

¹⁷⁵ Sobre la mujer de Lot, cf. *Leg.* III 213, *Fug.* 121 ss.

καὶ νοῦ κενὴν εὐμορφίαν καὶ ὅσα συγγενῇ τούτοις μεταδιώκων, ἄψυχος ἀνακείται στήλη περὶ ἑαυτὴν καταρρυεῖσα· οἱ γὰρ ἅλεις οὐ βέβαιον.

[249] Παγκάλως οὖν ὁ ἀσκητὴς μελέτη συνεχεῖ μαθῶν, ὅτι γενέσεις κινητὸν ἐξ ἑαυτῆς, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτόν τε καὶ ἀκίνητον, ἀνίστησι τῷ θεῷ στήλην καὶ ἀναστήσας ἀλείφει· λέγεται γάρ· « Ἦλειψάς μοι στήλην » (Gen. 31, 13). [250] Ἀλλὰ μὴ νομίσης ἐλαίῳ λίθον ἀλείφεσθαι, ἀλλὰ τὸ περὶ τοῦ μόνον ἐστάναι τὸν θεὸν ἐν ψυχῇ δόγμα γυμνάζεσθαι καὶ συνασκεῖσθαι πρὸς ἀλειπτικῆς ἐπιστήμης, οὐχ ἢ τὰ σώματα πραίνεται, ἀλλ' ὑφ' ἧς διάνοια ἰσχύον κτᾶται καὶ ῥώμην ἀνανταγώνιστον. [251] Φίλαθλος γάρ καὶ φιλογυμναστὴς ὁ πρὸς τὴν τῶν καλῶν ἐπιτηδευμάτων ὥρμημένος | θῆραν· ὥστ' εἰκότως τὴν ἀδελφὴν ἱατρικῆς τέχνης ἀλειπτικὴν ἐκπονήσας, πάντας τοὺς περὶ ἀρετῆς καὶ εὐσεβείας ἀλείψας καὶ συγκροτήσας λόγους, ἀνάθημα κάλλιστον καὶ ἐχυρώτατον ἀναθήσει θεῷ. [252] Διὸ καὶ μετὰ τὴν τῆς στήλης ἀνάθεσιν φησιν, ὅτι « ἡὔξω μοι εὐχὴν » (ibid.). Εὐχὴ δέ ἐστι κυρίως εἰπεῖν ἀνάθεσις, ὅποτε μὴ μόνον τὰ ἑαυτοῦ κτήματα, ἀλλὰ καὶ τὸν κεκτημένον ἑαυτὸν ἀποδιδούς διδόναι λέγεται θεῷ δῶρον. [253] « Ἁγίος » γάρ φησιν « ἐστὶν ὁ τρέφων κόμην τρίχα κεφαλῆς » (Num. 6, 5) εὐξάμενος· εἰ δὲ ἅγιος, ἀνάθημα πάντως, μηδενὸς ἔτ' ἀνιέρου καὶ βεβήλου προσαπτόμενος. [254] Ἐγγυᾶται δέ μου τὸν λόγον ἡ προφήτις καὶ προφητοτόκος Ἄννα, ἧς μεταληφθὲν τοῦνομα καλεῖται χάρις. Τὸν γὰρ υἱὸν διδόναι φησὶ τῷ ἁγίῳ δῶρον

riqueza¹⁷⁶, la fuerza física sin sensibilidad y la hermosura vacía de mente y cosas de este tipo, quedará como una estela sin alma que se derriba a sí misma, pues la sal no es sólida.

[249] Pues el asceta, habiendo aprendido con el estudio ininterrumpido que la creación es mutable por sí misma, pero que el No-Creado es invariable e inmutable, muy apropiadamente levanta una estela a Dios y habiéndola levantado la unge. Pues dicen las Sagradas Escrituras: "Me has ungido una estela" (*Gen.* 31, 13). [250] Pero no pienses que la piedra fue ungida con aceite, sino que este dogma dice que Dios es el único que permanece, que es necesario entrenar y ejercitar el alma por la ciencia deportiva, no la que aumenta el volumen del cuerpo, sino la que da a la inteligencia una fuerza y un poderío invencibles. [251] Pues es amante de la lucha y el ejercicio gimnástico el que se lanza a la caza de las buenas costumbres. Así, habiéndose ejercitado en un arte hermana de la medicina, el deporte, habiendo sometido a entrenamiento y disciplina todos los razonamientos sobre la virtud y la piedad, consagrará la más bella y firme ofrenda a Dios. [252] Por esto, después de la consagración de la estela, dice: "Me has hecho un voto" (*ibid.*). Un voto propiamente quiere decir una ofrenda, pues se dice que se hace una ofrenda a Dios, no sólo cuando se entregan las propiedades, sino cuando se entrega el que las posee a sí mismo¹⁷⁷. [253] Pues las Sagradas Escrituras dicen: "Sagrado es el que deja crecer el pelo de su cabeza" (*Num.* 6, 5)¹⁷⁸, habiendo hecho un voto. Si es sagrado, es una ofrenda, y no debe tocar nada impuro ni contaminado. [254] Y es garantía de lo dicho la profetisa Ana, madre del profeta, cuyo nombre significa 'la gracia'¹⁷⁹. Pues dicen las Escrituras que

¹⁷⁶ cf. *Abr.* 25, *Agric.* 54.

¹⁷⁷ cf. *Num.* 6, 21.

¹⁷⁸ Se trata del nazireato descrito en *Num.* 6, 1-27 (ejemplo Sansón, en *Jueces* 13, 5). El voto podía ser temporal o de por vida y consistía en una serie de exigencias que separaban al individuo de lo profano. cf. *Deus* 88.

¹⁷⁹ Sobre el significado alegórico del nombre Ana, cf. *Deus* 5, *Ebr.* 145, *Mig.* 196. Sin la 'gracia' de Dios es imposible dejar las filas de los mortales y alcanzar el reino de la inmortalidad. cf. cap. 5 § 01.

Σαμουήλ (I Sam. 1, 28), οὐκ ἄνθρωπον μᾶλλον, ἀλλὰ τρόπον ἐνθουσιῶντα καὶ κατεχόμενον ἐκ μανίας θεοφορήτου. Σαμουήλ δὲ ἐρμηνεύεται τεταγμένος θεῷ. [255] Τί οὖν ἔτι, ψυχὴ, ματαιάζεις καὶ κενὰ πονεῖς, ἀλλ' οὐ φοιτᾷς πρὸς τὸν ἀσκητήν, τὰ κατὰ τοῦ πάθους καὶ τῆς κενῆς δόξης ἀναλαβεῖν ὅπλα καὶ παλαίσματα μαθησομένη ; Τάχα γὰρ μαθοῦσα ἀγγελάρχῃς, οὐκ ἀσήμου καὶ ἀλόγου καὶ ἀναγώγου, δοκίμου δὲ καὶ λογικῆς καὶ ποικίλης ἀγέλης · [256] ἥς εἰ γένοιο ἡγεμὼν, τὸ μὲν οἰκτρὸν ἀνθρώπων γένος ὀλοφυρῇ, τὸ δὲ θεῖον οὐ παύσῃ προστρεπομένη, τὸν δὲ θεὸν οὐκ ἐπιλείψεις εὐδαιμονίζουσα, ἀλλὰ καὶ ὕμνους ἱεροπρεπεῖς στήλαις ἐγχαράξεις, ἵνα μὴ μόνον λέγῃς εὐτρόχως, ἀλλὰ καὶ ᾄδῃς μουσικῶς τὰς τοῦ ὄντος ἀρετάς. Οὕτως γὰρ δυνήσῃ καὶ εἰς τὸν πατρῶον οἶκον ἐπανελθεῖν, τὴν ἐπὶ τῆς ξένης μακρὰν καὶ ἀνήνυτον ζάλην ἐκφυγοῦσα.

entregó a su hijo Samuel como ofrenda al Santuario (I *Sam.* 1, 28), y no es un hombre, sino un carácter inspirado¹⁸⁰ y poseído por el entusiasmo divino. El nombre Samuel significa 'el designado por Dios'¹⁸¹. [255] ¿Por qué entonces, alma, obras insensatamente y te esfuerzas en vanas empresas, y no te vuelves hacia el asceta, para aprender a empuñar las armas y a luchar contra las pasiones y la vanagloria? Pues aprendiendo rápidamente podrás dirigir una tropa, y no una tropa confusa e irracional, sino una tropa reputada, racional y variada. [256] Si eres de esta tropa, te compadecerás de la miserable especie humana y no cesarás de suplicar a la divinidad, y bienaventurada no descuidarás a Dios, sino que grabarás en estelas himnos sagrados, para que no sólo hables con facilidad, sino para que también cantes musicalmente las virtudes del Ser. Pues así podrás volver a tu hogar paterno, liberado de la tormenta interminable que tenía en una lejana tierra extranjera.

¹⁸⁰ cf. *Deus* 5.

¹⁸¹ Sobre esta etimología, cf. cap. 5 § 62.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΘΕΟΠΕΜΠΤΟΥΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟΥΣ ΟΝΕΙΡΟΥΣ

[1] Τὸ τρίτον εἶδος τῶν θεοπέμπτων ὀνείρων ἀναγράφοντες εἰκότως ἂν ἐπίμαχον Μωυσὴν καλοῖμεν, ἵν' ὥς ἔμαθεν οὐκ εἰδώς, ἀγνοοῦντας καὶ ἡμᾶς ἀναδιδάξῃ περὶ τῶν σημείων, ἕκαστον αὐγάζων. Συνίσταται δὲ τὸ τρίτον εἶδος, ὁπόταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτὴν κορυβαντιᾷ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῇ τὰ μέλλοντα θεσπίζῃ. [2] Τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ἦν ἄρχοντος τῆς κινήσεως θεοῦ καὶ ὑπηχοῦντος ἀοράτως τὰ ἡμῖν μὲν ἄδηλα, γνῶριμα δὲ ἑαυτῷ· τὸ δὲ δεύτερον τῆς ἡμετέρας διανοίας τῇ τῶν ὅλων συγκινουμένης ψυχῇ καὶ θεοφορήτου μανίας ἀναπμπλαμένης, ἣ θέμις πολλὰ τῶν ἀποβησομένων προαγορεύειν. [3] Διὸ ὁ ἱεροφάντης τὰς μὲν κατὰ τὸ πρῶτον σημαινόμενον φαντασίας τρανῶς πάνυ καὶ ἀριδῆλως ἐμήνυσεν, ὅτε τοῦ θεοῦ χρησμοῖς σαφέσιν ἐοικότα διὰ τῶν ὀνείρων ὑποβάλλοντος, τὰς δὲ κατὰ τὸ δεύτερον οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν· ὧν ὑπόδειγμα ἡ ἐπὶ τῆς οὐρανοῦ κλίμακος φανεῖσα ὄψις. Αὕτη γὰρ αἰνιγματώδης μὲν ἦν, τὸ δὲ αἶνιγμα οὐ λίαν τοῖς ὀξύ καθορᾶν δυναμένοις

SOBRE EL HECHO DE SER ENVIADOS POR DIOS LOS ENSUEÑOS.

LIBRO II

[1] Para describir la tercera clase de ensueños enviados por Dios, es natural que llamemos en nuestra ayuda¹ a Moisés, para que, tal como él aprendió cuando no sabía, nos enseñe a nosotros ignorantes sobre los significados, aclarando cada uno de ellos. La tercera clase se constituye cuando el alma, durante el sueño, moviéndose por sí misma y agitándose², entra en trance y, poseída de un poder profético, predice el futuro. [2] En la primera categoría de ensueños, Dios era el origen de la conmoción y hacía resonar de una manera invisible cosas oscuras para nosotros, pero para él familiares. Los ensueños de la segunda categoría vienen de nuestra inteligencia, agitada por el alma del Universo y llena de un delirio de origen divino, gracias al que es posible predecir muchos acontecimientos futuros. [3] Por esto, el hierofante interpretó con perfecta claridad y entera precisión las apariciones contenidas en los ensueños descritos en primer lugar, porque Dios daba, por medio de los sueños, indicaciones parecidas a las de los oráculos claros, pero los ensueños de la segunda clase no los ha interpretado ni con perfecta claridad ni con oscuridad excesiva: el ejemplo de ellos es la visión de la escalera celeste. Comporta ciertamente un enigma, pero este enigma no es excesivo para

¹ Wendland conjetura: ἄν ἐπὶ τὸ ἔργον συμμαχόν.

² Los mss. dan ἀναδινοῦσα, lo cual leemos nosotros. Richter propone ἀναδινοῦσα y Wendland ἀναπολοῦσα.

ἀπεκρύπτετο. [4] Αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορές ἔχειν τὸ αἰνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὄνειροκριτικῆς ἐπιστήμης. Πάντες γοῦν οἱ κατ' αὐτὸ ἀναγραφέντες ὄνειροι τῷ νομοθέτῃ διακρίνονται πρὸς σοφῶν τὴν λεχθεῖσαν | τέχνην ἀνδρῶν. [5] Τίνος οὖν εἰσιν οἱ ὄνειροι ; Ἡ παντί τῳ δῆλον, ὅτι οἱ τοῦ Ἰωσήφ, οἱ τοῦ βασιλέως Αἰγύπτου Φαραὼ καὶ οὓς ὁ τε ἀρχισιτοποιὸς καὶ ἀρχιοινοχόος εἶδον αὐτοί ; [6] Πρέποι δ' ἂν ἀπὸ τῶν πρώτων αἰεὶ τῆς διδασκαλίας ἀπάρχεσθαι · πρῶτοι δ' εἰσιν οὓς ἐθεάσατο Ἰωσήφ, ἀπὸ δυεῖν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν, οὐρανοῦ τε καὶ γῆς, διττὰς φαντασίας λαβὼν · ἀπὸ μὲν γῆς τὸ περὶ τὸν ἀμητὸν ὄναρ – τοιοῦτον δ' ἐστίν · « Ὡμην ἡμᾶς δεσμεύειν δράγματα ἐν μέσῳ τῷ πεδίῳ, ἀνέστη δὲ τὸ ἐμὸν δράγμα » (Gen. 37, 7), – τὸ δὲ περὶ τὸν ζωδιακὸν κύκλον *** « ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἔνδεκα ἀστέρες προσεκύνουν με » (ibid. 9). [7] Διάκρισις δὲ τοῦ μὲν προτέρου μετὰ σφοδρᾶς ἐπανατάσεως τοιαύτη · « Μὴ βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ' ἡμῖν ; ἢ κυριεύων κυριεύσεις ἡμῶν ; » (ibid. 8). Τοῦ δὲ ὑστέρου ὀργὴ πάλιν δικαία · « Ἄρά γε ἐλευσόμεθα ἐγὼ καὶ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνῆσαί σοι ἐπὶ τὴν γῆν ; » (ibid. 10).

[8] Ταῦτα μὲν δὴ θεμελίων τρόπον προκαταβεβλήσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας, ἐπόμενοι παραγγέλμασιν ἐποικοδομῶμεν, ἐκάτερον δὲ τῶν ὄνειράτων ἀκριβοῦντες. Ἄ δὲ χρή πρὸ ἀμφοτέρων ἀκοῦσαι, λεκτέον · τὴν τὰγαθοῦ φύσιν οἱ μὲν ἔτειναν ἐπὶ πολλά, οἱ δὲ τῷ ἀρίστῳ προσεκλήρωσαν μόνῳ · καὶ οἱ μὲν ἐκέρασαν, οἱ δὲ καὶ ἄκρατον εἶασαν. [9] Οἱ μὲν οὖν μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἰπόντες, ἀμιγῇ διαφυλάξαντες αὐτήν, ἀπένειμαν τῷ κρατίστῳ τῶν ἐν

los que son capaces de ver con agudeza. [4] Las visiones de la tercera clase, como son más oscuras, a causa de la profundidad y densidad del enigma que encierran, han exigido la ciencia de la interpretación de los ensueños. Consecuentemente, todos los ensueños de esta clase registrados por el legislador han sido interpretados por hombres expertos en dicha especialidad. [5] ¿De quién³ son, pues, estos ensueños? Está más que claro que se trata de los ensueños de José, los del Faraón de Egipto y los que vieron el panadero y el escanciador. [6] Convendría comenzar nuestra enseñanza partiendo siempre de los primeros. Estos son los que vio José, que tuvo dos visiones a partir de dos elementos del Universo, el cielo y la tierra. Desde la tierra le vino el ensueño de la siega, que es tal como sigue: "Me pareció que estábamos atando haces en medio de la llanura y mi haz se levantó" (*Gen.* 37, 7). El otro ensueño que le vino del cielo es el del zodiaco y dice⁴: "el sol, la luna y once estrellas se postraban ante mí" (*ibid.* 9). [7] Una interpretación del primero, con una feroz amenaza, es la siguiente: "¿Acaso vas a reinar como un rey sobre nosotros?, ¿o vas a dominarnos como un señor?" (*ibid.* 8). Una justa ira es la interpretación del segundo: "¿Acaso vamos a postrarnos en tierra ante ti tu madre, tus hermanos y yo?" (*ibid.* 10).

[8] Que quede esto dicho como consideraciones preliminares. El resto construyámoslo siguiendo las indicaciones de ese sabio arquitecto que es la alegoría, estudiando detalladamente cada uno de los ensueños. Se han de decir las cosas que es necesario escuchar sobre ambos. Unos han interpretado la naturaleza del Bien en muchos sentidos. Otros le han concedido sólo la cualidad de la excelencia. Unos la consideran como una mezcla, otros como un elemento puro. [9] Así pues, los que consideran sólo buena a la virtud, guardándola de toda mezcla, la asignan a la parte más fuerte que hay en nosotros, la razón. Los otros, mezclándola, la

³Wendland sugiere τινος en vez de τινος, de los mss.

⁴Conjetura de Wendland para esta laguna: después de κυκλον suple ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ λέγει γὰρ.

ἡμῖν, λογισμῷ, οἱ δὲ μίξαντες τρισὶν ἐφήρμοσαν, ψυχῇ, σώματι, τοῖς ἐκτός. Εἰσὶ δὲ οὗτοι μὲν τῆς μαλακωτέρας καὶ τρυφερᾶς διαίτης, τὸν πλείω χρόνον ἐν γυναικωνίτιδι καὶ τοῖς γυναικωνίτιδος ἐκτεθηλυμμένοις ἔθεσιν ἀπ' αὐτῶν σπαργάνων ἀνατραφέντες· οἱ δ' ἕτεροι σκληροδίαιτοι, πρὸς μὲν ἀνδρῶν κουροτροφηθέντες, ἄνδρες δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ φρονήματα, τὸ συμφέρον πρὸ τοῦ ἡδέος ἀσπαζόμενοι καὶ τροφαῖς ἀθλητικαῖς πρὸς ἰσχὺν καὶ ῥώμην, οὐ πρὸς ἡδονήν, χρώμενοι. [10] Δυσὲν δὲ θιάσων ἡγεμόνας εἰσάγει Μωυσῆς, τοῦ μὲν γενναίου τὸν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον Ἰσαάκ – ἀναγράφει γὰρ αὐτὸν <ἀπο>γαλακτιζόμενον (Gen. 21, 8), ἀπαλαῖς καὶ γαλακτώδεσι νηπίαῖς τε καὶ παιδικαῖς τροφαῖς οὐ δικαιοῦντα χρῆσθαι τὸ παράπαν, ἀλλ' εὐτόνοις καὶ τελείαις, ἅτε ἐκ βρέφους εὖ πρὸς ἀλκὴν πεφυκότα καὶ ἐπακμάζοντα καὶ ἀνηβῶντα αἰεὶ –, τοῦ δὲ εἰκοντος καὶ εὐενδότου τὸν Ἰωσήφ.

[11] Οὗτος γὰρ οὐκ ἀλογεῖ μὲν τῶν κατὰ ψυχὴν ἀρετῶν, προμηθεῖται δὲ καὶ τῆς τοῦ σώματος εὐσταθείας, | ἐφίεται <δὲ> καὶ τῆς τῶν ἐκτὸς εὐπορίας· ἀνθέλκεται δὲ εἰκότως πολλὰ τέλη τοῦ βίου προτεθειμένος, καὶ ἀντισπῶμενος ὑφ' ἐκάστου σείεται καὶ κλονεῖται μὴ δυνάμενος στηριχθῆναι. [12] Καὶ γὰρ οὐδ' ὥσπερ αἱ ἔνσπονδοι πόλεις εἰρήνην ἄγουσι *** καὶ ἀντεπιτίθενται, ὥς ἐν μέρει κρατεῖν τε καὶ ἡττᾶσθαι· πολλὴ γὰρ ἔστιν ὅτε ῥυεῖσα πρὸς πλοῦτον καὶ δόξαν ὁρμὴ τὰς περὶ σῶμα καὶ ψυχὴν φροντίδας ἐξενίκησεν, εἴτα ἀντιβιασθεῖσα πάλιν ὑπὸ ἀμφοῖν ὑπὸ τῆς ἐτέρας ἐνικήθη. [13] Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀθρόαι καὶ αἱ σώματος ἡδοναὶ καταρραγεῖσαι πάντα ἐξῆς τὰ νοητὰ ἐπέκλυσάν τε καὶ

adaptan a tres realidades: el alma, el cuerpo y el exterior. Son éstos los de la vida muelle y relajada, que han pasado la mayor parte del tiempo en el gineceo y se han criado desde los pañales en las costumbres femeninas de éste⁵. Los otros llevan una vida dura, educados por hombres, varones en cuanto a su sentido común, siendo más inclinados a lo que conviene que a lo que produce placer, y que se nutren de alimentos atléticos por desarrollar la fuerza y la potencia y no por placer. [10] Moisés nos presenta a los presidentes de estas dos cofradías. Para la noble, Isaac el autoinstruido y autodidacta — Moisés lo describe como destetado (*Gen.* 21, 86), no considerando apropiado en absoluto consumir alimentos lácteos delicados o alimentos infantiles, sino alimentos fuertes y perfectos, pues desde niño por naturaleza tendió a ser fuerte, siempre estando en la plenitud de sus fuerzas y su juventud—. Para la cofradía que cede y se rinde fácilmente, el presidente es José.

[11] Este no desprecia las cualidades del alma, pero se preocupa del bienestar del cuerpo y se entrega a la abundancia material⁷. Es natural que sea arrastrado en todos los sentidos, habiéndose propuesto diferentes metas en la vida, y atraído por cada una, tiembla y se abruma no pudiendo quedarse quieto en una con firmeza. [12] Y no como las ciudades que por una tregua han conseguido la paz, nuestras inclinaciones [...] ⁵ luchan y se rechazan entre ellas, de manera que en parte vencen y en parte son vencidas. Hay veces en que un gran impulso nos tira hacia la riqueza y la fama y domina las preocupaciones que tenemos sobre el cuerpo y el alma, y después, recibiendo un contraataque de ambas, es vencida por una de las dos. [13] De la misma manera también los placeres del cuerpo derramándose en conjunto sobre nosotros inundan y anulan uno tras otro

⁵ cf. *Somm.* I 123-126.

⁶ cf. Orígenes, *Gen. Homil.* VII 1, p. 78. El texto bíblico dice: "El niño creció y fue destetado".

⁷ Bienes externos. Sobre esta división de los bienes cf. *Deter.* 7.

⁵ Esta laguna en el texto la suple Colson: αἱ σπουδαί, ἀλλὰ πολεμοῦσιν ἀλλήλαις. Así leemos nosotros. Wendland suple αἱ ἐπιθυμίαι, ἀλλὰ πολεμοῦσιν ἀλλήλαις.

ἠφάνισαν · εἴτ' οὐκ εἰς μακρὰν ἀντιπνεύσασα σοφία λάβρω καὶ σφοδρῶ πνεύματι τό τε ῥεῦμα τῶν ἡδονῶν ἐχάλασε καὶ συνόλως τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀπάσας σπουδὰς τε καὶ φιλοτιμίας ἐπράυνε. [14] Τοιοῦτος μὲν δὴ κύκλος εἰλείται περὶ τὴν πολύτροπον ψυχὴν αἰδίου πολέμου · καθαιρεθέντος γὰρ ἐνὸς ἐχθροῦ φύεται πάντως δυνατώτερος ἕτερος, ὕδρας τῆς πολυκεφάλου τὸν τρόπον · καὶ γὰρ ἐπ' ἐκείνης φασὶν ἀντὶ τῆς ἐκτμηθείσης κεφαλῆς ἀναβλαστάνειν ἄλλην, αἰνιττόμενοι τὸ πολύμορφον καὶ πολύγονον τῆς ἀθανάτου κακίας δυσάλωτον γένος. [15] Μηδὲν οὖν ἐν ἀποκρίνας ποτέ πρὸς *** τῷ Ἰωσήφ, ἀλλ' ἴσθι ὅτι πολυμιγοῦς καὶ κεκραμένης δόξης ἐστὶν εἰκὼν. Ἐμφαίνεται γὰρ καὶ τὸ λογικὸν ἐγκρατείας εἶδος, ὃ τῆς ἄρρενος γενεᾶς ἐστὶ, κατὰ τὸν πατέρα Ἰακώβ τυπωθέν · [16] ἐμφαίνεται καὶ τὸ ἄλογον αἰσθήσεως, μητρῶς γένει τῷ κατὰ Ῥαχὴλ ἐξεικονισθέν · ἐμφαίνεται καὶ τὸ τῆς σωματικῆς ἡδονῆς σπέρμα, ὃ ἀρχαιονοχῶν καὶ ἀρχιστοιχοῦν καὶ ἀρχιμαγείρων συνδιαιτήσεις ἐνεσφράγισαν · ἐμφαίνεται καὶ τὸ τῆς κενῆς δόξης, ἐφ' ἣν ὡς ἐφ' ἄρμα διὰ τὸ κοῦφον ἀναβαίνει (Gen. 41, 43), φυσώμενος καὶ μετέωρον αἰωρῶν ἑαυτὸν ἐπὶ καθαιρέσει ἰσότητος.

[17] Ὁ μὲν δὴ τοῦ Ἰωσήφ χαρακτήρ διὰ τῶν εἰρημένων ὑποτυποῦται · τῶν δ' ὀνειράτων ἐκάτερον μὲν ἀκριβωτέον, πρότερον δὲ τὸ περὶ τῶν δραγμάτων ἐρευνητέον. « Ὡμην » φησὶν « ἡμᾶς δεσμεύειν δράγματα » (Gen. 37, 7). Τὸ μὲν « ὦμην » εὐθέως ἀδηλοῦντος καὶ ἐνδοιάζοντος καὶ ἀμυδρῶς ὑπολαμβάνοντος, οὐ παγίως καὶ τηλαυγῶς ὀρῶντος, ἀνάφθεγμά ἐστι. [18] Τοῖς γὰρ ἐκ βαθέος ὕπνου διανισταμένοις καὶ ἔτι ὀνειρώττουσιν ἀρμόττον λέγειν « ὦμην », οὐχὶ τοῖς ἐγρηγορόσι παντελῶς καὶ τρανῶς ἐμβλέπουσιν. [19] Ἀλλ' οὐχ ὁ ἀσκητῆς Ἰακώβ « ὦμην » ἐρεῖ, ἀλλ' « ἰδοὺ κλῖμαξ ἐστηριγμένη, ἧς ἡ κεφαλὴ | ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανόν »

los elementos del intelecto. Y, a continuación, sin esperar demasiado, la sabiduría, con un viento violento y poderoso frena la corriente de los placeres y a la vez debilita los esfuerzos y ambiciones que nos provocan los sentidos. [14] Tal es el ciclo de la guerra perpetua que se desarrolla en un alma de tendencias múltiples. Habiendo destruido a un enemigo, surge siempre uno más poderoso, a la manera de la hidra policéfala. Pues sobre esta se dice que en el lugar de una cabeza cortada le nacía otra, simbolizando el carácter indestructible, multiforme y prolífico del inmortal vicio. [15] No elijas, pues, una sola cosa para atribuir a José; sabe que éste es el símbolo de la opinión producto de la mezcla y combinación de muchas nociones. En él se pone de manifiesto la noción racional de la templanza, lo cual es propio del género masculino, característica que ha heredado de su padre, Jacob. [16] También se manifiesta lo irracional de la percepción sensorial, que por herencia por línea materna, le hace parecerse a Raquel⁹. Se manifiesta también la semilla del placer corporal, que le ha sido impuesta por su relación con los escanciadores mayores, los panaderos y los jefes de cocina; queda de manifiesto también la vanagloria, sobre la cual asciende, impulsado por su vanidad, como sobre un carro (*Gen.* 41, 43), jactándose y elevándose por los aires con ánimo de anular la igualdad.

[17] Así queda descrito el carácter de José con lo dicho. se ha de analizar a continuación en detalle cada uno de los ensueños, empezando por el de las gavillas. "Me pareció ver" dice "que estábamos atando gavillas". La expresión "me parece" es manifestación propia de una persona incierta, vacilante y de opinión confusa, y no de alguien que tiene una visión clara y distinta. [18] Pues decir 'me parece' corresponde a los que se despiertan de un profundo sueño y siguen soñando, y no a los que despiertos completamente tienen una mirada lúcida. [19] Así, Jacob, el asceta, no dirá "me parece", sino "he aquí una escalera apoyada

⁹ Sobre este nombre cf. cap. 5 § 63.

(Gen. 28, 12), καὶ πάλιν · « Ἦνίκα ἐνεκίσσων τὰ πρόβατα, εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτὰ ἐν τῷ ὕπνῳ, καὶ ἰδοὺ οἱ τράγοι καὶ οἱ κριοὶ ἀνέβαινον ἐπὶ τὰ πρόβατα καὶ τὰς αἰγας, διάλευκοι καὶ ποικίλοι καὶ σποδοειδεῖς ῥαντοί » (Gen. 31, 10.11). [20] Τῶν γὰρ τὸ καλὸν δι' ἑαυτὸ αἶρετὸν νομιζόντων καὶ τὰς ἐν τοῖς ὕπνοις φαντασίας εἰλικρινεστέρας καὶ καθαρωτέρας ἐξ ἀνάγκης εἶναι συμβέβηκεν, ὥσπερ καὶ τὰς μεθ' ἡμέραν δοκιμωτέρας πράξεις.

[21] Ἄγαμαι δ', ὅταν ἀκούω τοῦ διηγουμένου τὸ ὄναρ, ὅτι ὑπέλαβε δράγματα καταδεῖν, οὐ θερίζειν. Ἐκεῖνο μὲν ἰδιωτῶν καὶ ὑπηρετῶν ἔργον, τοῦτο δ' ἡγεμόνων καὶ γεωργίας ἐμπειροτάτων τὸ ἐπιτήδευμα. [22] Τὸ γὰρ δύνασθαι διακρίνειν σκυβάλων ἀναγκαῖα καὶ τρόφιμα μὴ τροφίμων καὶ νόθων γνήσια καὶ ἀνωφελοῦς ρίζης καρπὸν ὠφελιμώτατον, μὴ ἐν οἷς ἡ γῆ βλαστάνει μᾶλλον ἢ διάνοια φύει, τελειοτάτης ἀρετῆς ἐστίν. [23] Ὁ γοῦν ἱερός λόγος τοὺς ὀρώντας εἰσάγει θερίζοντας καί, τὸ παραδοξότατον, οὐ κριθὰς ἢ πυρούς, ἀλλὰ τὸν θερισμὸν αὐτὸν ἐκθερίζοντας · λέγεται οὖν · « Ὅταν θερίζητε τὸν θερισμὸν ὑμῶν, οὐ συντελέσετε τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ » (Lev. 19, 9). [24] Βούλεται γὰρ τὸν ἀστείον οὐ μόνον κριτὴν εἶναι τῶν διαφερόντων, <διακρίνοντα> καὶ διαστέλλοντα ἐξ ὧν γίνεται τινα καὶ τὰ γεννώμενα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ δύνασθαι διακρίνειν δοκεῖν ἀναιρεῖν, ἀμῶντα τὸν ἀμητὸν καὶ τὴν ἰδίαν ἐπιβουλήν ἀποτέμνοντα διὰ τὸ καὶ πεποιθέναί καὶ Μωυσεῖ λέγοντι πιστεύειν, ὅτι « μόνου τοῦ θεοῦ ἡ κρίσις ἐστὶ » (Deut. 1, 17), παρ' ὧν αἱ συγκρίσεις καὶ αἱ διακρίσεις τῶν ἀπάντων · ὑφ' οὗ καλὸν ὁμολογεῖν ἡττᾶσθαι καὶ τῆς ἀοιδίμου νίκης εὐκλεέστερον. [25] Ὅμοιόν ἐστι τῷ τὸν θερισμὸν θερίζειν τὸ δις περιτέμνειν, ὅπερ ὡς ὅτε

firmemente en la tierra, cuya cúspide llegaba al cielo" (*Gen.* 28, 12), y otra vez: "Cuando las ovejas se encelaban, las vi con mis ojos en un ensueño; he aquí que los machos cabríos y los carneros que montaban a las ovejas y a las cabras eran blanquísimos, moteados y de salpicaduras cenicientas" (*Gen.* 31, 10). [20] Resulta que las visiones de los ensueños de los que consideran la virtud por sí misma es digna de ser elegida, son más claras y más puras por necesidad, de la misma manera que durante el día sus acciones son las más elogiables.

[21] Ahora bien, me asombro cuando escucho a aquel que narra su ensueño, porque dice que estaban atando gavillas y no segando. Pues lo primero es trabajo de plebeyos y de siervos, mientras que lo segundo es propio de amos y experimentados en las labores del campo. [22] Pues el poder diferenciar lo necesario de los despojos, lo nutritivo de lo no nutritivo, lo auténtico de lo falso, el fruto provechosísimo de la raíz inútil, no en las cosas que la tierra produce, sino las que engendra la inteligencia, es signo de una perfectísima virtud. [23] En todo caso, las Sagradas Escrituras presentan a los videntes¹⁰ segando, pero, lo que es más raro, no segando cebada o trigo, sino segando la misma siega. Pues dice: "Cuando seguéis vuestra siega, no agotaréis lo que queda de la siega" (*Lev.* 19, 9). [24] Pues quiere que el hombre inteligente no sólo sea juez de las diferencias, distinguiendo y separando las cosas que engendran de las cosas engendradas, sino que también borre de su mente el hecho de creer que distingue, cosechando la cosecha y cortando su propia voluntad por obediencia y confianza en Moisés, que dice que "el juicio sólo es propio de Dios" (*Deut.* 1, 17), sobre el que reposan todas las comparaciones y diferencias entre todas las cosas, por el que es mejor y más glorioso reconocer una derrota que una invisible victoria. [25] El practicar una doble circuncisión es lo mismo que segar la siega, como cuando¹¹ el legislador introdujo una innovación, inventando la circuncisión de la

¹⁰ Los israelitas. Ya hemos visto que Israel el 'el que ve'.

¹¹ Wendland lee ὡσαυτως en vez de ὡς ὅτε.

ἐκαινούργησεν ἔξευρὼν περιτομῆς περιτομήν (Gen. 17, 13), τὴν « ἀγνείαν ἀφαγνίζεσθαι » (Num. 6, 2), τὴν κάθαρσιν τῆς ψυχῆς αὐτὴν καθαίρεσθαι, παραχωροῦντας τῷ θεῷ τὸ φαιδρύνειν καὶ μηδέποτε νομίσαντας ἱκανοὺς εἶναι ἑαυτοὺς ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης τὸν κηλίδων ἀνάμεστον ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι βίον. [26] Ταύτης ἐστὶ τῆς συγγενείας καὶ τὸ διπλοῦν σπήλαιον (Gen. 23, 9), αἱ διπλαῖ καὶ περιμάχητοι γνῶμαι, ἥ τε περὶ τοῦ γεγονότος καὶ ἡ περὶ τοῦ πεποιηκότος, αἷς ἐντρέφεται ὁ ἀστείος, θεωρῶν μὲν τὰ ἐν κόσμῳ, φιλοπευστῶν δὲ καὶ περὶ τοῦ γεννήσαντος πατρός. [27] Ἀφ' ὧν οἶμαι καὶ τὴν ἐν μουσικῇ δις διὰ πασῶν εὑρεθῆναι συμφωνίαν· ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἔργον καὶ τὸν δημιουργὸν τελειοτάταις μελωδίαις εὐδαιμονίζεσθαι δυσὶν, οὐχὶ ταῖς αὐταῖς. [28] Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὑμνούμενα | διέφερεν, ἀναγκαῖον καὶ τὰς μελωδίας καὶ συμφωνίας διακεκρίσθαι, τὴν μὲν συνημμένην ἀπονέμοντας τῷ συνημμένῳ καὶ ἐκ διαφερόντων ἁρμοσθέντι κόσμῳ, τὴν δὲ διεzeugμένην τῷ πάσης γενέσεως διεzeugμένῳ κατὰ τὴν οὐσίαν θεῷ. [29] Γνώμην δὲ ἀποφαίνεται πάλιν ὁ ἱεροφάντης φιλάρετον λέγων· « Οὐ συντελέσετε τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ » (Lev. 19, 9) μεμνημένος τῆς ἐξ ἀρχῆς ὑποθέσεως, καθ' ἣν ὠμολόγει « τὸ τέλος εἶναι κυρίου » (Num. 31, 28 ss.), παρ' ὃν τὸ κῦρος καὶ ἡ πάντων βεβαίωσις ἐστίν. [30] Ἀλλὰ γὰρ ὁ τοῦ θερίζειν ἀμύητος αὐχεῖ λέγων· « Ὡμην ἃ μὴ ἐθέρισα καταδεῖν σὺν ἐτέροις δράγματα » (Gen. 37, 7), καὶ οὐκ ἐλογίσατο παρ' ἑαυτῷ, ὅτι δούλων καὶ ἀνεπιστημόνων ἦδε ἐστὶν ὑπηρεσία, καθὰ καὶ μικρῷ πρότερον εἶπον.

[31] Δράγματα δ' ἀλληγοροῦντές φαμεν εἶναι πράγματα, ὧν ἕκαστος ὡς οἰκείας τροφῆς ἐπιδράττεται, ἐν ᾗ ζήσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰῶνα ἐλπίζει. [32] Μυρίαι μὲν οὖν τῶν δραγμάτων, λέγω δὴ τῶν ὡσανεὶ τρεφόντων πραγμάτων,

circuncisión (*Gen.* 17, 13), la "purificación de la pureza" (*Num.* 6, 2), la purificación de la purificación misma del alma, encomendando a Dios la misión de purificarnos y no considerando en absoluto que somos capaces sin la divina intervención de expiar y lavar nuestra vida llena de infamias. [26] De esta misma clase es la doble caverna (*Gen.* 23, 9), los dos preciosos conceptos¹², el uno concerniente a la creación y el otro al Creador, de los que el hombre inteligente se nutre, contemplando las cosas que componen el Universo y meditando sobre el Padre que las ha creado. [27] Creo que de ellos procede el descubrimiento de la sinfonía de la doble octava¹³ en la música. Era necesario que la obra y el creador fueran alabados por dos perfectísimas melodías, pero no las mismas. [28] Puesto que los temas de los himnos eran diferentes, era necesario que las melodías y sinfonías fueran diferentes, asignando la armonía consonante al conjunto del mundo, compuesto por muchos elementos diferentes, y la armonía disonante a Dios, separado por su esencia de toda la creación. [29] El Hierofante da una vez más una sentencia tendente a la virtud diciendo: "No agotaréis lo que queda de la siega" (*Lev.* 19, 9), recordando la hipótesis que planteaba al principio, reconociendo que "el final pertenece al Señor" (*Num.* 31, 28ss.)¹⁴, en el que la soberanía y firmeza de todas las cosas reside¹⁵. [30] Pero el no iniciado en la siega se jacta diciendo: "me pareció ver que ataba con otros gavillas que no había segado" (*Gen.* 37, 7), y no se dio cuenta de que esto es trabajo de esclavos e ignorantes, como he dicho hace poco.

[31] Utilizando la alegoría, decimos gavillas para simbolizar los recursos que cada uno toma como alimento propio, con la esperanza de que sean la subsistencia y la vida eternas. [32] Incalculables son las variedades de gavillas, quiero decir, como si fueran los recursos de la

¹² Leemos γνῶμαι con Wendland. El ms. A lee μνῆμαι y Mangey ἐννοῦμαι.

¹³ cf. supra I 120 y *Opif.* 48.

¹⁴ Se refiere al tributo que se ha de dar al Señor.

¹⁵ Leemos παντων con Wendland. Colson lee τουτων.

διαφοραί, μυρίαί δέ καὶ τῶν ἐπιδραττομένων καὶ αἵρουμένων
τὰ δράγματα, ὡς ἀπάσας οὐτ' εἰπεῖν οὐτ' ἐπινοῆσαι δυνατόν ·
τινὰς δ' οὐκ ἄτοπον δείγματος ἔνεκα ἐρμηνεύσαι, ὧν καὶ τὸ
ὄναρ διηγούμενος ἐπεμνήσθη. [33] Φησὶ γὰρ τοῖς ἀδελφοῖς ·
« Ὡμην ἡμᾶς δεσμεύειν δράγματα » (l. c.). Ἀδελφοὶ δ' εἰσὶν
ὁμοπάτριοι μὲν δέκα, ὁμογάστριος δὲ εἷς · ἐκάστου δὲ αὐτῶν
τοῦνομα σύμβολον ἀναγκαιοτάτου πράγματός ἐστι, Ῥουβὴν
μὲν εὐφυΐας — υἱὸς γὰρ ὀρῶν καλεῖται, ἥ μὲν υἱός, οὐ τέλειος,
ἥ δὲ ὁρατικός καὶ ὁξὺ καθορῶν, εὐφυΐς —, [34] μαθήσεως
δὲ Συμεῶν — εἰσακοή γὰρ ἐρμηνεύεται —, ἐνεργειῶν δὲ καὶ
πράξεων σπουδαίων καὶ λειτουργιῶν ἀγίων Λευί, τῶν δὲ εἰς
θεὸν ᾠδῶν τε καὶ ὕμνων Ἰούδας, Ἰσάαχαρ δὲ μισθῶν, οἱ ἐπ'
ἔργοις καλοῖς ἀποδίδονται — τάχα δ' αὐτὰ τὰ ἔργα ὁ τέλειος
μισθὸς ἦν —, Ζαβουλὼν δὲ φωτός, ἐπειδὴ ῥύσις νυκτερίας
ὀνομάζεται — ῥεούσης δὲ καὶ ἀπολιπούσης νυκτὸς ἐξ ἀνάγκης
φῶς ἀνίσχει —, [35] διακρίσεως δὲ καὶ τομῆς πραγμάτων
Δάν, ἐπιθέσεως δὲ καὶ ἀντεπιθέσεως πειρατικῆς Γάδ, Ἀσὴρ
δὲ τοῦ φυσικοῦ πλούτου — μακαρισμὸς γὰρ ἐρμηνεύεται,
ἐπειδὴ μακάριον κτῆμα νενόμισται πλοῦτος —, [36] εἰρήνης
δὲ Νεφθαλείμ — διανοίγεται (γὰρ) καὶ εὐρύνεται πάντα
εἰρήνῃ, ὡς συγκλείεται | πολέμῳ · τὸ δὲ ὄνομα μεταληφθὲν
πλατυσμὸς ἢ διανεωγμένον ἐστί —, Βενιαμὴν δὲ τοῦ νέου καὶ
γέροντος χρόνου · λέγεται γὰρ ἐρμηνευθεὶς υἱὸς ἡμερῶν
εἶναι, ἡμέραις δὲ καὶ νυξὶν ὁ νέος ὁμοῦ καὶ γέρων αἰῶν
ἀναμετρεῖται. [37] Ἐπιδράττεται γοῦν ἕκαστος τῶν οἰκείων

nutrición, innumerables también las variedades de hombres que cogen y eligen las gavillas, de manera que no es posible enumerar e imaginar a todas. Sin embargo, no estaría fuera de lugar examinar a modo de ejemplo algunas que recuerda aquel que narra el ensueño. [33] Pues les dice a sus hermanos: "Me pareció que estábamos atando gavillas" (ibid.). Tenía diez hermanos del mismo padre, uno del mismo vientre. El nombre de cada uno es el símbolo de un recurso necesario¹⁶: Rubén es el símbolo de la naturaleza privilegiada — pues le llaman el 'hijo que ve'¹⁷, imperfecto en cuanto que es hijo, pero de privilegiada naturaleza en cuanto que es capaz de ver y está dotado de una visión penetrante. [34] Simeón es símbolo del aprendizaje — pues su nombre significa 'oído atento'¹⁸ —; Leví de las acciones eficaces y esforzadas y de las sagradas ceremonias¹⁹; Judá de los cantos y los himnos a Dios²⁰; Isacar de los premios que se conceden a las buenas obras²¹ — pero quizá el premio verdadero sean las propias obras —; Zabulón de la luz, pues su nombre significa 'flujo de la guardia nocturna'²² — pues cuando la noche fluye y se acaba, necesariamente aparece la luz —; [35] Dan es símbolo de la distinción y separación de las cosas²³; Gad de los ataques y contraataques de los piratas; Aser de la riqueza natural²⁴ — pues su nombre significa 'felicitación' y la riqueza es considerada una posesión digna de felicitación —; [36] Neftalí es símbolo de la paz — pues todo se abre y se amplía con la paz, lo mismo que todo se cierra con la guerra. Su nombre se traduce por 'ampliación' o 'abierto' —;

¹⁶ Sobre estos nombres, cf. cap. 5 §§ 64-70.

¹⁷ cf. *Sacrif.* 120.

¹⁸ cf. *Ebr.* 94.

¹⁹ cf. *Sacrif.* 120.

²⁰ cf. *Plant.* 134.

²¹ cf. *Leg.* I 80 y *Plant.* 134.

²² cf. *Fug.* 73.

²³ cf. *Leg.* II 96.

²⁴ cf. *Migr.* 95.

γέροντος χρόνου· λέγεται γὰρ ἑρμηνευθεὶς υἱὸς ἡμερῶν εἶναι, ἡμέραις δὲ καὶ νυξὶν ὁ νέος ὁμοῦ καὶ γέρων αἰῶν ἀναμετρεῖται. [37] Ἐπιδράττεται γοῦν ἕκαστος τῶν οἰκείων καὶ ἐπιδραξάμενος τὰ μέρη πάντα συνδεῖ· ὁ μὲν εὐφυῆς εὐθιξίας, ἐπιμονῆς, μνήμης, ἐν οἷς ἡ εὐφυΐα· ὁ δὲ εὐμαθὲς ἀκροάσεως, ἡσυχίας, προσοχῆς· ὁ δὲ ἐγχειρητῆς [τῆς] θαρραλεότητος, παρακεκινδυνευμένης εὐτολμίας· [38] ὁ δὲ εὐχάριστος ἐπαίνων, ἐγκωμίων, ὕμνων, εὐδαιμονισμῶν κατὰ τε τὸ λέγειν καὶ τὸ ᾄδειν· ὁ δὲ μισθῶν ἐφίεμενος ἀόκνου συνεχείας τλητικωτάτης καρτερίας καὶ ἐπιμελείας σὺν ἀνανταγωνίστῳ ταχυτήτι· [39] ὁ δὲ φῶς ἀντὶ σκότους μεταδιώκων ἐγρηγόρσεως, ὀξύωπίας· ὁ δὲ τομῆς καὶ διακρίσεως πραγμάτων ζηλωτῆς λόγων ἠκονημένων, τοῦ μὴ ὑφ' ὁμοίων ὡς τῶν αὐτῶν ἀπατᾶσθαι, τοῦ μὴ πρὸς χάριν, τοῦ ἀδεκάστου· [40] ὁ δὲ πειρατικώτερον ἐνεδρεύων τοὺς ἀντιλοχῶντας ἀπάτης, φενακισμοῦ, γοητείας, σοφισμάτων, προσποιήσεως, ὑποκρίσεως, ἅπερ ἐξ ἑαυτῶν ψεκτὰ ὄντα κατ' ἐχθρῶν γινόμενα ἐπαινεῖται· ὁ δὲ πλουτεῖν τὸν φύσεως πλοῦτον ἐπιτηδεύων ἐγκρατείας, ὀλιγοδείας· ὁ δὲ εἰρήνης ἐρῶν εὐνομίας, εὐδικίας, ἀτυφίας, ἰσότητος.

[41] Ἐκ τούτων τὰ τῶν ὁμοπατρῶν ἀδελφῶν δράγματα καταδεῖται, τὰ δὲ τοῦ ὁμογαστρίου ἐξ ἡμερῶν καὶ χρόνου, τῶν οὐδενὸς αἰτίων ὡς ἀπάντων αἰτίων. [42] Αὐτὸς δὲ ὁ ἐνυπνιστῆς καὶ ὄνειροπόλος — ἣν γὰρ ἀμφότερα — τῆς κενῆς δόξης ὡς μεγίστου καὶ λαμπροτάτου καὶ βιωφελεστάτου κτήματος ἐπιδράττεται. Διὸ πρῶτον μὲν ἀπ' ὄνειράτων, ἃ νυκτὶ φίλα, τῷ βασιλεῖ τῆς σωματικῆς χώρας γνωρίζεται,

Benjamín del tiempo de la juventud y de la senectud²⁵, pues se dice que su nombre significa 'hijo de los días', y el tiempo de la juventud, igual que el de la senectud, se mide con noches y días. [37] En efecto, cada uno toma lo que le es propio, y habiéndolo tomado, ata todas sus partes²⁶: el que tiene una naturaleza privilegiada ata partes de agudeza, paciencia y memoria, cualidades que se revelan en una naturaleza privilegiada; el buen discípulo el oído presto, el silencio y la atención; el emprendedor la valentía y la osadía ante el peligro. [38] El agradecido toma alabanzas, encomios, himnos y felicitaciones, en palabras y en cantos; el que gusta de recibir recompensas, la incansable perseverancia, la valerosa fortaleza y la diligencia además de una invencible²⁷ celeridad; [39] el que sigue la luz en vez de las tinieblas, la vigilia y la agudeza de la visión; el partidario de la división y separación de las cosas, agudos argumentos, el no dejarse engañar por cosas semejantes a las auténticas, la imparcialidad, la integridad; [40] el que, a la manera de los piratas, tiende emboscadas a los que le acechan, cosecha engaño, trampa, impostura, charlatanería, disimulo, fingimiento, cosas que en sí son reprochables, pero alabables cuando se emplean contra el enemigo; el que se dedica a adquirir la riqueza natural, fortaleza, y frugalidad; el pacifista, el respeto a la ley, la justicia, la modestia y la igualdad.

[41] De estas cosas se atan los haces de los hermanos paternos; en cuanto a los del hermano uterino, se atan con los días y el tiempo, o sea, de las causas de nada, como si fueran causas de todo²⁸. [42] Él, soñador e intérprete de sueños, pues era ambas cosas, toma la vanagloria como si fuera la más grande, radiante y provechosa posesión. Por esto, primero por sus ensueños, que son hijos de la noche, es reconocido por el rey de la

²⁵ cf. *Mutat.* 92 y Hieronymus, *Quaest. Gen.* p. 55, 17 Lag: *errant qui putant Benjamin filium dierum interpretari.*

²⁶ Filón explica alegóricamente el δεσμευειν 'atar' de los LXX.

²⁷ Corrección de Wendland: ἀνανταγωνιστώ. Mss: εὐκαταφροντιστώ.

²⁸ cf. *Sacrif.* 65. Del *Timeo* de Platón toma Filón la idea de que el tiempo no existía previamente al mundo. Por tanto no contribuyó cuando Dios creó todo.

οὐκ ἀπὸ πραγμάτων τηλαυγῶν ἐναργείας, ἀ πρὸς ἐπίδειξιν ἡμέρας δεῖται. [43] Εἴτ' ἐπίτροπος ἢ κηδεμὼν Αἰγύπτου πάσης ἀνακηρύττεται, ταῖς τιμαῖς τοῦ βασιλέως οἰσόμενος δευτερεῖα, ἅπερ ἥττης καὶ ἀτιμίας ἀφανέστερα καὶ καταγελαστότερα παρὰ φρονήσει γράφεται δικαζούση. [44] Εἶτα « κλοιὸν χρυσοῦν » (Gen. 41, 41.42), ἀγχόνην ἐπιφανῇ, κύκλον καὶ τροχὸν ἀνάγκης ἀτελευτήτου, περιτίθεται – οὐκ ἀκολουθίαν καὶ τὸ ἐξῆς ἐν βίῳ καὶ τὸν εἰρμὸν τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων, ὡς ἡ Θάμαρ · οὐ | γὰρ κλοιός, ἀλλὰ ὀρμίσκος αὐτῆς ὁ κόσμος (Gen. 38, 18) – καὶ δακτύλιον μέντοι βασιλικόν (Gen. 41, 42), δῶρον <ἄδωρον>, πίστιν ἄπιστον, ἐναντιούμενον τῷ δοθέντι πάλιν τῇ Θάμαρ ὑπὸ τοῦ βασιλέως τοῦ ὀρώντος, Ἰσραήλ, Ἰούδα. [45] Δίδωσι γὰρ οὗτος τῇ ψυχῇ σφραγίδα (Gen. 38, 18), πάγκαλον δῶρον, διδάσκων ὅτι <ὁ θεὸς> ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. [46] Ἄλλ' ἐκεῖνός γε καὶ ἐπὶ τὸ δευτερεῖον ἄνεισιν ἄρμα (Gen. 41, 43) [ἢ] ὑποτυφούμενος ὑπ' αἰώρας φρενῶν καὶ κενοῦ φυσήματος καὶ σιταρχεῖ (ibid. 48), τῷ σώματι θησαυροφυλακῶν καὶ πανταχόθεν αὐτῷ πορίζων τὰς τροφάς · ἐπιτειχισμὸς δὲ κατὰ τῆς ψυχῆς βαρὺς οὗτός ἐστι. [47] Τῇ δὲ προαιρέσει καὶ ζηλώσει τοῦ βίου μαρτυρεῖ καὶ

región corpórea²⁹ y no por haber mostrado sus recursos luminosos, los cuales necesitan del día para manifestarse. [43] A continuación es proclamado administrador y protector de todo Egipto, recibiendo honores sólo inferiores a los del monarca, que son considerados por el buen juicio como más insignificantes y ridículos que una derrota o deshonor. [44] Después se pone un "collar de oro" (*Gen.* 41, 41-42), una evidente estrangulación, círculo y rueda de una interminable necesidad³⁰ — y no la continuidad en orden de la vida, ni la sucesión de los hechos naturales, como Tamar, pues su ornamento no es un collar, sino un cordón (*Gen.* 38, 18)³¹ — y un anillo real (*Gen.* 41, 42), regalo engañoso³², prenda de fe sin fe, justo lo contrario que le dio a Tamar Judá, rey de Israel, el Vidente. [45] Pues éste da al alma un sello³³ (*Gen.* 38, 18), un don completamente bello, enseñándole que Dios modeló la esencia del Universo cuando ésta era amorfa, y le imprimió un sello cuando estaba carente de marca, y cuando estaba carente de cualidades, Él le dio una forma, y habiendo terminado esto, selló todo el universo con una imagen y una idea, su propio Logos³⁴. [46] Pero aquél (José) monta sobre el segundo carro (*Gen.* 41, 43) enorgullecido por la exaltación de su espíritu y una vana inspiración, y es nombrado ministro de provisión (*ibid.* 48), convirtiéndose en tesorero del cuerpo y trayendo para él provisiones de todas partes. Es una pesada fortificación contra el alma. [47] El nombre de José no testimonia menos su

²⁹ El Faraón, cuya tierra, Egipto, es considerada símbolo del cuerpo (cf. cap. 5 § 85) cf. *Leg.* II 59, *Poster.* 62, *Sacrif.* 48, *Abr.* 103, *Agríc.* 84, *Congr.* 21: το θε της ψυχης ἀγγειον Αἴγυπτος εἶναι συμβολικόν προσονομαζέται. cf. también el himno de los actos de Tomás, c. III, en que Egipto es el cuerpo impuro al que el alma va a ser enviada (W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 253 y R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, p. 74).

³⁰ La imagen del destino como un círculo o una rueda procede de los órficos. cf. *SVF* II 912ss.

³¹ cf. *Mutat.* 134 y *Fug.* 149ss. Judá le da a Tamar por acostarse con ella su sello y el cordón del que cuelga y su bastón, sin saber que es su nuera.

³² cf. Sófocles, *Ajax*: ἄδωρα δῶρα.

³³ El Logos como sello. cf. *Opif.* 25, *Migr.* 103, *Plant.* 18, *Fug.* 12.

³⁴ εἶκων e ἰδέα están combinados, aunque sin mención del Logos en *Leg.* I 33, 42 y 53. En estos casos Logos es el εἶκων de Dios e ἰδέα de la creación. También se utiliza en pasajes en que el hombre es εἶκων εἰκονος y Dios es παραδειγμα παραδειγματος. cf. supra I 75.

τοῦνομα οὐχ ἥκιστα · πρόσθεσις γὰρ Ἰωσήφ ἐρμηνεύεται.
Κενὴ δὲ δόξα προστίθουσιν αἰεὶ γνησίῳ μὲν τὸ νόθον, οἰκείῳ
δὲ τὸ ἀλλότριον, ἀληθεῖ δὲ τὸ ψεῦδος, αὐτάρκει δὲ τὸ πλεο-
νάζον, ζωῇ δὲ θρύψιν, βίῳ δὲ τυφόν.

[48] Τί δ' ἐστὶν ὃ βούλομαι δηλοῦν, σκόπει. Σιτίοις καὶ
ποτοῖς τρεφόμεθα, κἄν ἢ εὐτελεστάτῃ μᾶζα καὶ ὕδωρ ναμα-
τιαῖον. Τί οὖν ἡ κενὴ δόξα προσεπέθηκεν ἀμήτων καὶ μελι-
πήκτων περμμάτων γένῃ μυρία καὶ οἶνων ἀμυθήτων πολυέργους
καὶ παμποικίλους κράσεις πρὸς ἀπόλαυσιν ἡδονῆς μᾶλλον
ἢ πρὸς μετουσίαν τροφῆς παρηρτυμένας ; [49] Πάλιν ἡδύσ-
ματα πρὸς ἐδωδὴν ἀναγκαῖα γήτεια καὶ λάχανα καὶ πολλὰ
τῶν ἀκροδρύων καὶ ἔτι τυρὸς καὶ εἴ τι ἄλλο ὁμοιότροπον ·
εἰ δὲ θέλεις, ἐπὶ σαρκοβόρων ἀνθρώπων ἰχθῦς ἔτι καὶ κρέας
πρὸς τούτοις γράφομεν. [50] Ἄρ' οὖν οὐκ αὐτάρκες ἦν
ἀπανθρακίσαντας καὶ αὐτοσχεδίως ὀπτήσαντας πυρὶ τρόπον
ἥρωικῶν ὄντως ἀνδρῶν προσφέρεσθαι ; Ἄλλ' οὐκ ἐπὶ ταῦτα
ὁ γαστρίμαργος μόνον ὀρμῇ, σύμμαχον δὲ τὴν κενὴν δόξαν
λαβὼν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ λίχνον πάθος ἐγείρας ὀψαρτύτας καὶ
τραπεζοποιοὺς εὐδοκίμους τὴν τέχνην ἀναζητεῖ καὶ περιβλέ-
πεται. [51] Οἱ δὲ τὰ κατὰ τῆς ταλαίνης γαστρὸς ἐκ πολλῶν
χρόνων ἀνευρημένα δελέατα ἀνακινήσαντες καὶ χυλῶν
ιδιότητας σκευάσαντές τε καὶ διαθέντες ἐν κόσμῳ προσσαί-
νουσι καὶ τιθασεύουσι γλῶτταν · εἰτ' εὐθὺς ἀγκιστρεύονται
τῶν αἰσθήσεων τὴν ἐπιβάθραν, γεῦσιν, δι' ἧς ἀντ' ἐλευθέρου
δοῦλος ὁ δειπνοθήρας οὐκ εἰς μακρὰν ἀνεφάνη. [52] Τίς γε
μὴν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἀμπεχόνῃ πρὸς τὰς ἀπὸ κρυμοῦ | καὶ
θάλπους ἐγγινομένας βλάβας τῷ σώματι κατεσκευάσθη τὸ

preferencia y celo por la vida. Pues José significa 'adición'³⁵. La vanagloria añade siempre a lo auténtico lo ilegítimo, a lo propio lo ajeno, a lo verdadero lo falso, a lo que es suficiente, lo supérfluo, a las necesidades vitales la molicie y a la vida la vanidad.

[48] Atiende, pues, lo que quiero demostrar. Nos nutrimos con alimentos y bebidas, aunque se limiten al pan de cebada y al agua corriente³⁶. ¿Por qué la vanagloria añade miles de variedades de pasteles de trigo y rellenos de miel, y elaboradas y variadas mezclas de incontables clases de vinos, más para la obtención de placer que para el aprovechamiento de los alimentos dispuestos? [49] Además añade a la comida como condimentos necesarios las cebollas, las verduras, las frutas, también el queso y otras cosas parecidas. Si quieres, incluimos entre estos, para los carnívoros, el pescado y la carne. [50] ¿Acaso no es suficiente, a la manera de los héroes³⁷, que, tras asar y tostar ligeramente sobre el fuego estos alimentos, los comiesen? Pero el glotón no se conforma sólo con esto, tomando como aliada a la vanagloria y despertando la pasión golosa que tiene dentro de sí, busca y rebusca cocineros y preparadores de banquetes famosos por sus artes. [51] Estos ponen en movimiento los cebos, inventados desde tiempo inmemorial, contra el desdichado estómago, y preparando sus especialidades y disponiéndolas en orden, halagan y doman la lengua. Inmediatamente después toman como anzuelo el gusto, el pasaje hacia los otros sentidos, por el que el glotón se muestra sin demora como esclavo en vez de como hombre libre. [52] Pues, ¿quién no sabe que la vestimenta en primer lugar ha sido preparada para el cuerpo contra los daños que causan el frío y el calor? Rechaza el viento

³⁵ Filón interpreta este nombre como κυρίου προσθεσις en los. 28 y πρόσθεμα en *Mutat.* 89.

³⁶ Se refiere a Eliano, *Var. Hist.* IV 13 (Usener, *Epicurea*, 802): ὁ αὐτός (sc. Epicuro) ἔλεγεν ἑτοιμὸς ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνιζέσθαι μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ.

³⁷ De la épica. El tópico de que todo tiempo pasado fue mejor.

πρῶτον ; ἀλεξάνεμος μὲν, ὡς οἱ ποιηταὶ πού φασι, χειμῶνι ***.
[53] Τίς οὖν τὰς πολυτελεῖς ἀλουργίδας, τίς τὰ διαφανῆ καὶ
λεπτὰ θέριστρα, τίς τὰς ἀραχνοῦφεις ἀμπεχόνας, τίς τὰ
ἐπηνθισμένα ἢ βαφαῖς ἢ πλοκαῖς διὰ τῶν βάπτειν ἢ ὑφαίνειν
ποικίλα ἐπισταμένων καὶ τὴν ἐν ζωγραφίᾳ μίμησιν παρευη-
μερούντων δαιδαλεύεται ; Τίς ; Οὐχ ἡ κενὴ δόξα ;

[54] Ἀλλὰ μὴν καὶ οἰκίας διὰ τὰς αὐτὰς ἐδέησεν ἡμῖν
αἰτίας, καὶ ὅπως μὴ πρὸς θηρίων ἢ θηριωδεστάτων τὰς
φύσεις ἀνθρώπων ἐπιτρεχόντων βλαπτώμεθα. Τί οὖν τὰ μὲν
ἐδάφη καὶ τοὺς τοίχους πολυτελέσι λίθοις διακοσμοῦμεν ;
Τί δὲ Ἀσίαν καὶ Λιβύην καὶ πᾶσαν Εὐρώπην καὶ τὰς νήσους
ἐπερχόμεθα, κίονας ἀριστίνδην ἐπιλελεγμένους καὶ ἐπιστυ-
λίδας ἐρευνῶντες ; [55] Τί δὲ περὶ Δωρίους καὶ Ἴωνικὰς καὶ
Κορινθιακὰς γλυφὰς καὶ ὅσα οἱ ἐντροφῶντες (τοῖς καθεστ)ῶσι
νόμοις προσεξεῦρον σπουδάζομέν τε καὶ φιλοτιμούμεθα,
κιονόκρανα κοσμοῦντες ; Τί δὲ χρυσορόφους ἀνδρῶνας καὶ
γυναικωνίτιδας κατασκευάζομεν ; Ἄρ' οὐ διὰ τὴν κενὴν
δόξαν ; [56] Καὶ μὴν πρὸς γε ὕπνον μαλακὸν μὲν ἔδαφος
αὐτάρκες ἦν — ἐπεὶ καὶ μέχρι νῦν τοὺς Γυμνοσοφιστὰς παρ'
Ἰνδοῖς χαμευνεῖν ἐκ παλαιῶν ἐθῶν κατέχει λόγος —, εἰ δὲ
μή, στιβὰς γοῦν (ἢ) ἐκ λίθων λογάδων ἢ ξύλων εὐτελῶν
πεποιημένη κλίνη. [57] Ἀλλὰ γὰρ ἐλεφαντόποδες τὰ ἐνήλατα
καὶ κλιντῆρες ὀστράκοις πολυτελέσι καὶ ποικίλαις χελώναις
ἐνδεδεμέναις μετὰ πολλῶν πόνων καὶ δαπανημάτων ἐν πολλῷ
χρόνῳ κατασκευάζονται, τινὲς δὲ ὀλοάργυροι καὶ ὀλόχρυσοι
καὶ λιθοκόλλητοι στρωμαῖς ἀνθηροποικίλοις καὶ χρυσο-
πάστοις ὡς πρὸς ἐπίδειξιν καὶ πομπήν, οὐ τὴν καθ' ἡμέραν
χρῆσιν, διακεκοσμημένοι, ὧν δημιουργὸς ἡ κενὴ δόξα. [58] Τί

durante el invierno, como dicen los poetas³⁸ « y refresca en verano³⁹ ». [53] ¿Quién crea pues estos perfectos mantos de púrpura, quién los velos finos y transparentes, quién los vestidos tejidos como telas de araña, quién los trajes con adornos impresos o bordados que en la técnica del teñido y el bordado supera la imitación de la naturaleza creada por la pintura?, ¿quién?, ¿acaso no es la vanagloria?

[54] Pero por estas mismas causas hemos necesitado nuestras casas, para no ser dañados por las incursiones de las bestias o los hombres de naturaleza salvaje. ¿Por qué entonces construimos suelos y paredes con mármoles preciosos?, ¿por qué nos lanzamos hacia Asia, Libia, toda Europa y las islas en busca de las columnas y arquitrabes mejores y selectos? [55] ¿Por qué, al adornar los capiteles de las columnas, nos esforzamos y rivalizamos en cuanto a los estilos dórico, jónico y corintio o cuantos estilos inventan los que se burlan de los estilos tradicionales?, ¿por qué creamos techos de oro en las habitaciones de los hombres y en las de las mujeres? ¿Acaso no es la vanagloria la causa de todo? [56] En realidad, para un dulce sueño es suficiente el duro suelo, — pues hasta ahora se dice que los gimnosofistas⁴⁰ en la India, según antiguas costumbres, duermen en el suelo —, y si no, una yacija hecha de paja o un lecho de piedras escogidas o de madera sencilla. [57] Pero en efecto se hacen preparar, con muchos esfuerzos y gastos durante largo tiempo, camas con patas de marfil en sus armazones y se hacen lechos para reclinarse adornados⁴¹ con perfectas madreperlas y variopintas conchas de tortuga incrustados, algunas son completamente de plata y de oro o de mosaicos, adornados con cubiertas⁴² de flores multicolores o bordados de oro, para la exhibición y la presunción, y no para el uso cotidiano. De ellas el artesano

³⁸ Homero, *Od.* XIV 529.

³⁹ En este punto el texto está corrupto y presenta una laguna. Leemos la restitución de Hoeschel: τῇ δὲ θεῇ ἡρεῖ ἀνιούχουσα.

⁴⁰ Son los brahmanes. cf. *Abr.* 182.

⁴¹ Según conjetura de Wendland, que suple <κεκοσμημένοι>.

⁴² Conjetura de Whitaker: στρωμναίς. Mss: στρωμναί.

δὲ τοῦ ἀπὸ τῆς ἐλαίας ἐκθλιβομένου καρποῦ πλέον ἔδει
ζητεῖν πρὸς ἀλείμματα ; Καὶ γὰρ λεαίνει καὶ κάματον σώματος
λύει καὶ εὐσαρκίαν ἐμποιεῖ, κἂν εἴ τι κεχασμένον εἴη,
σφίγγει πυκνότητι καὶ οὐδενὸς ἦττον ἐτέρου ῥώμην καὶ
εὐτονίαν ἐντίθησιν. [59] Ἀλλὰ γὰρ ἐπετειχίσθη τοῖς ὠφελούσι
τὰ ἡδέα τῆς κενῆς δόξης ἀλείμματα, εἰς ἃ καὶ μυρεψοὶ πονοῦσι
καὶ χῶραι μεγάλαι συντελοῦσι, Συρία, Βαβυλῶν, Ἰνδοί,
Σκύθαι, παρ' οἷς αἱ τῶν ἀρωμάτων γενέσεις εἰσὶ.

[60] Πρὸς γε μὴν τὸ πίνειν τίνος ἔδει μᾶλλον ἢ τοῦ φύσεως
ἐκπώματος ἀκρότητι τέχνης εἰργασμένου ; τὸ δὲ ἔκπωμα αἱ
ἡμέτεραι χεῖρές | εἰσιν, ὥς εἰς ταῦτό τις συναγαγὼν καὶ
κοιλάνας, εὖ μάλα τῷ στόματι προσθείς, ἐπιχέοντος ἐτέρου
τὸ ποτὸν οὐ μόνον ἄκος τῆς δίψης, ἀλλὰ καὶ ἄλεκτον ἡδονὴν
κτᾶται. [61] Εἰ δὲ ἔδει πάντως ἐτέρου, τὸ γεωργικὸν κισσύβιον
οὐχ ἱκανὸν ἦν, ἀλλὰ ἄλλων ἐπιφανῶν τέχνας ἀναζητεῖν ἔδει ;
Τί δὲ ἀργυρῶν καὶ χρυσῶν κυλίκων ἄφθονον πλῆθος κατασ-
κευάζεσθαι, εἰ μὴ διὰ τὸν φρυαττόμενον μέγαρα τῷ φον καὶ
τὴν ἐπ' αἰώρας φορουμένην κενὴν δόξαν ; [62] Ὅταν καὶ
στεφανοῦσθαι τινες ἀξιῶσι μὴ δάφνης μηδὲ κιττοῦ, μὴ ἱῶν ἢ
κρίνων ἢ ῥόδου ἢ θαλλοῦ συνόλως ἢ τινος ἄνθους εὐώδει
στεφάνῳ παρελθόντες τὰ θεοῦ δῶρα, ἃ διὰ τῶν ἐτησίων ὥρων
ἀναδίδωσι, χρυσοῦς <δ'> ὑπὲρ κεφαλῆς, βαρύτατον ἄχθος,
αἰωρῶσιν ἐν ἀγορᾷ μέση καὶ πληθούσῃ χωρὶς αἰδοῦς, ἄλλο
τι νομιστέον ἢ ὅτι κενῆς δόξης εἰσὶ δοῦλοι, φάσκοντες οὐκ
ἐλεύθεροι μόνον ἀλλὰ καὶ πολλῶν ἄλλων ἡγεμόνες εἶναι ;
[63] Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα τὰς διαφθορὰς τοῦ ἀνθρωπείου
βίου διεξιόντα. Καίτοι τί δεῖ μακρηγορεῖν ; Τίς γὰρ αὐτῶν
ἀνήκοός ἐστι, τίς δὲ οὐ θεατῆς ; Τίς μὲν οὖν οὐ τρίβων καὶ

es la vanagloria. [58] Y, ¿por qué va a ser necesario buscar otro ungüento que el del fruto prensado del olivo? En efecto, quita las escoriaciones, libera el cansancio del cuerpo y reafirma los músculos, y si hay algún músculo relajado, le da solidez y firmeza y le vigoriza y tonifica más que nada. [59] Pero ante estos provechosos productos se han impuesto los refinados ungüentos de la vanagloria, por los que los perfumistas se afanan y grandes países contribuyen: Siria, Babilonia, India, Escitia, en los cuales se producen las plantas aromáticas.

[60] En cuanto a la bebida, ¿qué copa necesitamos más que la de la naturaleza, obra maestra⁴³ del arte? Esta copa es la que forman nuestras manos, si se juntan y se ahuecan, acercándolas después a la boca, mientras que otro vierte en ellas el agua⁴⁴, lo cual no sólo quita la sed, sino que produce un placer inexplicable. [61] Y si es absolutamente necesaria otra cosa, ¿no es bastante el cuenco del campesino, sino que hay que buscar obras de arte de famosos artistas? ¿Por qué hacernos con una enorme multitud de vasos de plata y oro, si no es por el orgullo que alborota a los grandes y la vanagloria siempre dispuesta a exaltarse? [62] Cuando algunos estiman que han de ser coronados, pero en absoluto con una aromática corona de laurel ni con hiedra, ni violetas, lilas, rosas, un ramo de olivo ni flor alguna, despreciando con esto los dones de Dios, que nos concede en cada estación, sino que se agitan sobre sus cabezas coronas de oro, que les pesan muchísimo, en medio del ágora, cuando está llena de gente, sin pudor alguno. ¿Qué otra cosa puede pensarse más que que son esclavos de la vanagloria, diciendo que no sólo son libres, sino que además son gobernadores de muchos otros?⁴⁵ [63] Se me pasaría el día enumerando las corrupciones de la vida humana. Además, ¿para qué alargarse más sobre esto? ¿Quién no ha oído nunca hablar o no ha visto esto?, ¿quién no

⁴³ Leemos con Mangey ἀκροτήτι. Mss: ἀκροτήτοι.

⁴⁴ Según la anécdota narrada sobre Diógenes (DL VI 37). cf. *Gnomologium Vaticanum*, ed. Sternbach, n. 161; Séneca, *Ep.* 119, 3.

⁴⁵ Paralelismo de Filón con la diatriba cínica. cf. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, 1895, p. 8 ss.

ἐθάς ; Ὡστε παγκάλως προσθήκην τὸν ἀτυφίας μὲν ἐχθρόν, τύφου δ' ἐταῖρον ὠνόμασεν ὁ ἱερὸς λόγος. [64] Καθάπερ γὰρ τοῖς δένδρεσιν ἐπιφύονται βλάσται περισσαί, μεγάλαι τῶν γνησίων λῶβαι, ἃς καθαίρουσι καὶ ἀποτέμνουσι προνοία τῶν ἀναγκαίων οἱ γεωργοῦντες, οὕτω τῷ ἀληθεῖ καὶ ἀτύφῳ βίῳ παρανέβλασθεν ὁ κατεψευσμένος καὶ τετυφωμένος, οὗ μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας οὐδεὶς εὖρηται γεωργὸς ὃς τὴν βλαβερὰν ἐπίφυσιν αὐταῖς ῥίζαις ἀπέκοψε. [65] Τοιγαροῦν εἰδότες οἱ φρονήσεως ἀσκηταὶ τὸ κατάπλαστον τοῦτ' αἰσθήσει πρῶτον, <εἶτα> διανοίᾳ μεταδιώκοντα ἄντικρυς ἐκβοῶσι · « Θηρίον πονηρὸν ἤρπασε καὶ κατέφαγεν Ἰωσήφ » (Gen. 37, 33). [66] Ἄλλ' οὐ θηρίον ἐξηγριωμένον ὢν ὁ πολυπλοκώτατος τῶν πεφυρμένων ἀνθρώπων τυφοπλαστηθεὶς βίος, οὗ πλεονεξία καὶ πανουργία σοφαὶ δημιουργοί, τοὺς προσιόντας ἅπαντας εὐωχεῖται ; Τοιγάρτοι καὶ ἔτι ζῶσιν αὐτοῖς ὡς νεκροῖς προτεθήσεται πένθος, ἀξίαν ὀλοφύρσεως καὶ θρήνων καρπουμένοις ζωὴν · ἐπεὶ καὶ Ἰακώβ τὸν Ἰωσήφ ἔτι ζῶντα πενθεῖ. [67] Ἄλλ' οὐ Μωυσῆς ἑάσει τοὺς περὶ Ναδὰβ ἱεροὺς λόγους πενθεῖσθαι (Lev. 10, 6) · οὐ γὰρ ὑπ' ἀγρίου πονηροῦ θηρὸς ἀρπασθέντες, ἀλλ' ὑπὸ ῥίπῃς ἀσβέστου καὶ ἀθανάτου φέγγους ἀνελήφθησαν, ὅτι τὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον καὶ σαρκῶν ἀναλωτικὴν καὶ ὀξυκίνητον πρὸς τὴν | εὐσέβειαν σπουδὴν, ἣ γενέσεως μὲν ἐστὶν ἀλλοτρία, θεοῦ δὲ οἰκεία, τὸν μελλητὴν ὄκνον ἐκποδῶν ἀνελόντες, εὐαγῶς καθιέρωσαν, οὐ δι' ἀναβαθμῶν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐλθόντες – ἀπείρηται γὰρ νόμῳ –, ἀλλὰ δεξιῷ πνεύματι ἐπουρίσαντες καὶ ἄχρι τῶν οὐρανοῦ περιόδων παραπεμφθέντες, θυσίας ὀλοκαύτου καὶ ὀλοκάρπου τρόπον εἰς αἰθερίους αὐγὰς ἀναλυθέντες.

está habituado a ello? Así, con mucho acierto las Sagradas Escrituras han llamado enemigo de la modestia al amigo de la vanidad. [64] Como a los árboles les crecen ramas parásitas, gran perjuicio de las auténticas, que limpian y podan los campesinos, para la protección de los productos necesarios, así crece sobre la vida verdadera y modesta, la falsa y vanidosa, de la cual hasta el día de hoy no se ha encontrado campesino que corte de raíz el brote nocivo. [65] Así pues, los practicantes de la prudencia, sabiendo que José, primero con los sentidos y después con la inteligencia, persigue abiertamente esta forma de vida parásita⁴⁶, gritan: "Una bestia feroz ha atrapado y devorado a José" (*Gen.* 37, 33). [66] Pero ¿no es acaso una fiera salvaje que devora a los que se acercan esta vida enredadísima y tejedora de vanidades, propia de hombres confundidos, en la que la avaricia y la maldad son sabias artesanías?. Así el luto acechará a estos hombres como si estuvieran muertos aunque estén vivos, pues han llevado una vida digna de lamento y llantos. Así Jacob lleva luto por José aun estando vivo éste. [67] Pero Moisés no permitirá que se lleve luto por los Logoi divinos de Nadab⁴⁷ (*Lev.* 10, 6); pues no han sido atrapados por ninguna bestia feroz, sino arrebatados por una ráfaga de luz inextinguible e inmortal, porque han ofrecido sagradamente su esfuerzo ferviente y ardiente, destructor de la carne, dirigido firmemente a la piedad, ajeno a la generación⁴⁸, pero familiar a Dios, habiendo apartado de su camino la perezosa indecisión, y no yendo al altar sobre las gradas, pues eso está prohibido por la ley (*Ex.* 20, 26), sino empujados por un viento favorable y llevados hasta los ciclos de la esfera celeste, disolviéndose en los rayos del éter como sacrificio holocausto perfecto.

⁴⁶ La traducción de esta frase sigue la modificación de M. Adler: τοιγαροῦν εἰδοτες οἱ ὁρμησεως ἀσκηται τον το καταπλαστον τουτ' αἰσθησει πρωτον, εἰτα καὶ διαποτα μεταδιωκοντα.

⁴⁷ Los περὶ Ναδάβ ἱεροὶ λόγοι se refieren a Aarón, Abihu y los setenta más ancianos de Israel, que son llamados los νοῦ δορυφοροὶ ἐνάμεις (*Mígr.* 168-170).

⁴⁸ Nadab y Abihú, los hijos de Aarón, ofrecieron un "fuego profano", que Dios no les había ordenado, y entonces salió un fuego que los abrasó (*Lev.* 10, 1).

[68] Ἀποκοπτεόν οὖν, ὧ ψυχὴ πειθαρχοῦσα τῷ διδάσκοντι, τὴν σεαυτῆς χεῖρα καὶ δύναμιν, ἐπειδὴν ἄρξῃται τῶν γεννητικῶν ἢ γενέσεως ἢ ἀνθρωπείων σπουδασμάτων ἐπιλαμβάνεσθαι. [69] Πολλάκις γὰρ ὑφ' * * * προσαψαμένην τῶν διδύμων χεῖρα ἀποκόπτειν (Deut. 25, 11-12), πρῶτον μὲν ὅτι ἐδεξιώσατο ἦν ἐχθαίρειν ἐχρῆν ἡδονὴν, δεύτερον δὲ ὅτι παρ' ἡμᾶς τὸ σπείρειν ἐνόμισεν, εἰθ' ὅτι τῷ γενομένῳ τὴν τοῦ ποιοῦντος ἀνέθηκε δύναμιν. [70] Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι ὁ γήινος ὄγκος, Ἀδάμ, ὅταν ἄψῃται τοῦ διδύμου ξύλου (Gen. 2, 9), θνήσκει, дуάδα τιμήσας πρὸ μονάδος καὶ τὸ γενόμενον πρὸ τοῦ πεποιηκότος ἐκθαυμάσας ; Ἀλλὰ σύ γε τοῦ μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς βαίνει καὶ τὰς καταγελάστους τοῦ θνητοῦ βίου σπουδὰς ὡς τὴν φοβερὰν ἐκείνην χάρυβδιν ἀποδίδρασκε καὶ μηδὲ ἄκρῳ, τὸ τοῦ λόγου δὴ τοῦτο, δακτύλῳ ψαύσης. [71] Ἐπειδὴν δὲ ταῖς ἱεραῖς ἐπαποδύσει λειτουργίαις, ὅλην τὴν χεῖρα καὶ δύναμιν εὐρύνασα εὐ μάλα τῶν παιδείας καὶ σοφίας θεωρημάτων ἐπίδραξαι. Καὶ γὰρ πρόσταξις ἐστὶ τοιαύτη · « Ἐὰν ψυχὴ προσφέρῃ δῶρον ἢ θυσίαν, σεμίδαλις ἔσται τὸ δῶρον », εἰτ' ἐπιφέρει · « Καὶ δραξάμενος πλήρη τὴν δράκα ἀπὸ τῆς σεμιδάλεως σὺν τῷ ἐλαίῳ καὶ παντὶ τῷ λιβάνῳ ἐπιθήσει τὸ μνημόσυνον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον » (Lev. 2, 1.2). [72] Ἄρ' οὐ παγκάλως ψυχὴν εἶπεν ἀσώματον τὴν μέλλουσαν ἱεουργεῖν, ἀλλ' οὐ τὸν δίδυμον ἐκ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου συνεστῶτα ὄγκον ; Τὸ γὰρ εὐχόμενον, τὸ εὐχάριστον, τὸ θυσίας ἀμώμους ἀληθῶς ἀνάγον ἐν μόνον ἦν ἄρα, ἡ ψυχὴ. [73] Τίς οὖν ἡ ψυχῆς ἀσωμάτου θυσία ; Τίς ἡ σεμίδαλις, ἐκκεκαθαρμένης ταῖς παιδείας ὑποθήκαις γνώμης σύμβολον, τροφὴν ἄνοσον καὶ ζωὴν ἀνυπαίτιον

[68] Alma que obedeces al maestro, es necesario que te cortes la mano, tu poder, cuando empieza a agarrarse a los órganos genitales, ya se trate del mundo creado o las actividades humanas. [69] Muchas veces invita⁴⁹ el maestro a cortar la mano que ha tocado los testículos (*Deut.* 25, 11-12)⁵⁰, primero porque ha acogido un placer que debería haber odiado, en segundo lugar, porque ha considerado que el fecundar nos es propio a nosotros, y a la criatura le concede el poder del Creador. [70] ¿No ves que esa masa de tierra que es Adán murió cuando tocó el árbol de dos ramas⁵¹ (*Gen.* 2, 9), honrando a la díada antes que a la mónada y admirando a la criatura antes que al creador? Pero tú apártate del "humo y la ola" y huye de las ridículas ambiciones de la vida mortal como de la terrorífica Caribdis⁵², y no las toques, como se dice, ni con la punta del dedo. [71] Cuando te desvistas para los sagrados sacrificios, abriendo tu mano y tu poder, agarra bien los principios de la educación y la sabiduría. Pues este es el mandato: "Si un alma ofrece un don y un sacrificio, será flor de harina esta ofrenda" y añade: "y tomando un puñado bien lleno de flor de harina con aceite y todo el incienso, pondrá su memorial sobre el altar" (*Lev.* 2, 1-2). [72] ¿Acaso no ha dicho excelentemente que un alma incorpórea ha de sacrificar, y no esa masa doble, compuesta de una parte mortal y otra inmortal? Lo que ruega, lo que agradece, lo que lleva sacrificios verdaderos irreprochables es sólo una cosa, el alma. [73] ¿Cuál es pues el sacrificio del alma incorpórea? ¿Qué es sino la flor de harina, símbolo de la opinión purificada por los principios de la educación, capaz de producir un

⁴⁹ Restitución de Colson: ὑφ' ἡμεῶν ἡμῶν.

⁵⁰ cf. *Spec.* III 175.

⁵¹ La palabra δίδυμος ha sido usada en el párrafo anterior con el sentido de 'testículos'. Ahora tiene el sentido 'de dos ramas'. Se trata del árbol de la ciencia del bien y del mal. También se menciona *Gen.* 3, 3: οὐ μὴ ἄφθουε αὐτῆς, enlazando la historia del árbol a la de que "no hay que tocar el par". El árbol de la vida puede ser la mónada que Adán rechaza. En el punto 26, Filón, al contrario que aquí, había alabado a la díada, pero compuesta de dos extremos excelentes, el mundo y el Creador. Ahora habla del árbol de la ciencia, cuyos dos extremos son el Bien y el Mal. Según la simbología numérica pitagórica, la dualidad representa al mundo y la unidad al más alto Dios. cf. cap. 5 § 32.

⁵² Homero, *Od.* XII 219.

ποιεῖν ἱκανῆς ; [74] Ἐξ ἧς δραξάμενον τὸν ἱερέα ὅλη τῇ δρακί, τὸ δ' ἐστὶ πάσαις ταῖς διανοίαις λαβαῖς, πλήρη τὴν ὅλην ψυχὴν εἰλικρινεστάτων καὶ καθαρωτάτων δογμάτων γενομένην αὐτὴν ὡς ἱερεῖον τὸ κάλλιστον ἀνάγειν προστέτακται, πίονα καὶ λιπῶσαν, θείῳ φωτὶ χαίρουσαν καὶ ταῖς ἀπὸ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀναδιδομέναις καταπνεομένην αὖραις, ὡς εὐωδέστατον καὶ προσηνέστατον αἰεὶ καρποῦσθαι βίον· τὸ γὰρ ἔλαιον καὶ ὁ | λιβανωτός, ὧν ἐπιδράττεται σὺν τοῖς λευκοπύροις ὁ ἱερεὺς, ταῦτα αἰνίττεται.

[75] Διὰ τοῦτο καὶ Μωυσῆς ἐξαίρετον ἑορτὴν ἀνέθηκε τῷ δράγματι, πλὴν οὐ παντί, ἀλλὰ τῷ ἀπὸ τῆς ἱερᾶς γῆς. « Ὅταν » γάρ φησιν « εἰσέλθῃτε εἰς τὴν γῆν, ἣν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν, καὶ θερίζετε τὸν θερισμὸν αὐτῆς, οἴσετε δράγματα ἀπαρχὴν τοῦ θερισμοῦ ὑμῶν πρὸς τὸν ἱερέα » (Lev. 23, 10), [76] τὸ δέ ἐστίν· Ὅταν εἰσέλθῃς, ὦ διάνοια, εἰς τὴν ἀρετῆς χώραν, ἣν ἐμπρεπὲς μόνῳ δωρεῖσθαι θεῷ, τὴν εὖβοτον, τὴν εὐγειον, τὴν καρποφόρον, εἴτα οἰκεῖα [εἴ γε] σπείρασ' ἀγαθὰ θερίξῃς αὐξηθέντα ὑπὸ τοῦ τελεσφόρου, μὴ πρότερον οἴκαδε συγκομίσης, τουτέστι μὴ ἀναθῇς μὴδ' ἐπιγράψῃς σεαυτῇ τὴν τῶν περιγινομένων αἰτίαν, ἣ ἀπάρξασθαι τῷ πλουτάρχῳ καὶ τὰ πλουτιστήρια ἔργα ἐπιτηδεύειν ἀναπειθόντι. [77] Καὶ λέγεται « τὴν ἀπαρχὴν τοῦ θερισμοῦ ὑμῶν » αὐτῶν, ἀλλ' οὐχὶ τῆς γῆς, προσφέρειν, ἵνα ἀμώμεν καὶ θερίζωμεν ἑαυτοῖς, πάνθ' ὅσα καλὰ καὶ τρόφιμα καὶ σπουδαῖα βλαστήματα καθιεροῦντες.

[78] Ἄλλ' ὁ γε τῶν ἐνυπνίων μύστης ὁμοῦ καὶ μυσταγωγὸς θαρρεῖ λέγειν, ὅτι ἀνέστη τὸ αὐτοῦ δράγμα καὶ ὠρθώθη (Gen. 37, 7). Τῷ γὰρ ὄντι καθάπερ οἱ γαῦροι τῶν ἵππων τὸν αὐχένα μετέωρον ἐξάραντες, ὅσοι θιασῶται τῆς κενῆς δόξης εἰσὶν, ἐπάνω πάντων ἑαυτοὺς ἰδρύουσι, πόλεων, νόμων, ἔθων πατρίων, τῶν παρ' ἐκάστοις πραγμάτων· [79] εἴτα ἀπὸ δημαγωγίας ἐπὶ δημαρχίαν βαδίζοντες καὶ τὰ μὲν τῶν

alimento libre de enfermedad y una vida libre de reproches? [74] Está prescrito que el sacerdote tome de esta ofrenda con el puño, esto es, con toda la aprehensión de su inteligencia, para ofrecer, como el más bello de los sacrificios, toda el alma, que se ha llenado ella misma de verdades limpiísimas y purísimas, untuosa y aceitosa, que se regocija por la luz de Dios y perfumada por las auras que destilan la justicia y las demás virtudes, de manera que disfruta de la más fragante y dulce de las vidas. Pues esto sugieren el aceite de oliva y el incienso, que el sacerdote toma junto a la blanca harina.

[75] Por esto, Moisés ha consagrado también una fiesta especial para la gavilla, pero no para cualquiera, sino para la que da la tierra sagrada. Pues dice: "Cuando entréis en la tierra que yo os doy y hagáis la recolección, llevaréis la primera gavilla de vuestra cosecha, al sacerdote" (*Lev. 23, 10*), [76] esto es, la inteligencia, cuando entres en la tierra de la virtud, en la que sólo a Dios conviene hacer ofrendas, país rico en pastos, de tierras fértiles, fructífero; entonces, si habiendo sembrado bienes apropiados, las cosechas aumentadas por el Omnipotente, no los llesves a tu casa, es decir, no relaciones ni te atribuyas la causa de la producción antes de ofrecer primicias al que es fuente de riquezas, que te persuade de ocuparte en obras enriquecedoras. [77] Y se dice que es necesario ofrecer "las primicias de vuestra propia cosecha", pero no de la tierra, para que nos seguemos y cosechemos a nosotros mismos⁵³, consagrando todos cuantos frutos son buenos, nutritivos y preciosos.

[78] Pero el que fue al tiempo iniciado e iniciador en los ensueños, se atreve a decir que su gavilla se levantó y se quedó derecha (*Gen. 37, 7*). Así como los caballos salvajes levantan sus cuellos hacia arriba, de esa manera los que son cofrades de la vanagloria se colocan por encima de todas las cosas, ciudades, leyes, costumbres patrias y los asuntos de todos los hombres. [79] Entonces pasando de la demagogia a la tiranía y echando

⁵³ Conjetura de Wendland: *éautour*.

πλησίον καταβάλλοντες, τὰ δὲ οἰκεία διανιστάντες καὶ παγίως ὀρθοῦντες, ὅσα ἐλεύθερα καὶ ἀδούλωτα φύσει φρονήματα, καὶ ταῦθ' ὑπάγεσθαι μηχανῶνται. [80] Διὸ προστίθῃσι· «Περιστραφέντα δὲ τὰ δράγματα ὑμῶν προσε-
κύνησαν τὸ ἐμὸν δράγμα» (ibid.). Τέθηπε γὰρ ὁ μὲν αἰδοῦς ἐραστὴς τὸν σκληραύχενα, ὁ δὲ εὐλαβὴς τὸν αὐθάδη, ὁ δὲ ἰσότητα τιμῶν τὸν ἑαυτῷ τε καὶ ἄλλοις ἄνισον, καὶ μήποτ' εἰκότως· [81] ἅτε γὰρ θεωρὸς ὢν οὐ μόνον τοῦ ἀνθρωπείου βίου ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν κόσμῳ συμπάντων ὁ ἀστεῖος οἶδεν ὅσον εἴωθε πνεῖν ἀνάγκη, τύχη, καιρὸς, βία, δυναστεία, καὶ ὅσας ὑποθέσεις καὶ ἡλίκας εὐπραγίας ἀπνευστὶ δραμούσας ἄχρῃς οὐρανοῦ κατέσεισαν καὶ κατέρραξαν. [82] Ὡστε ἀναγκαίως εὐλάβειαν ἐπασπιδήσεται, τοῦ μηδὲν ἐξ ἐπιδρομῆς δεινὸν παθεῖν συγγενὲς φυλακτήριον· ὃ γάρ, οἶμαι, πρὸς πόλιν τεῖχος, τοῦτ' εὐλάβεια πρὸς ἕκαστον. [83] Ἄρ' οὖν οὐ παραπαίουσι καὶ μεμήνασιν ὅσοι παρρησίαν ἄκαιρον σπουδάζουσιν ἐπιδείκνυσθαι, βασιλεῦσι καὶ τυράννοις ἔστιν ὅτε λέγειν τε καὶ ποιεῖν ἐναντία τολμῶντες, οὐκ αἰσθανόμενοι, ὅτι (οὐ) τοὺς αὐχένas μόνον ὥσπερ τὰ θρέμματα ὑπεξεύχθησαν, ἀλλ' ὅλα τὰ σώματα καὶ τὰς | ψυχὰς γύναιά τε καὶ τέκνα καὶ γονεῖς καὶ τὴν ἄλλων ἐταίρων (καὶ) συγγενῶν πολυάνθρωπον οἰκειότητα καὶ κοινωνίαν ἐκδέδενται, καὶ ἔξεστι τῷ ἡνιόχῳ καὶ ἐπόχῳ μετὰ πάσης εὐμαρείας κεντεῖν, ἐλαύνειν, ἐπέχειν, ἀναχαιτίζειν, ἅττ' ἂν ἐθελήσῃ μικρὰ καὶ μείζω διατιθέναι ; [84] Τοιγαροῦν στιζόμενοι καὶ μαστιγούμενοι καὶ ἀκρωτηριαζόμενοι καὶ ὅσα πρὸ τοῦ θανάτου χαλεπὰ πάντα ὡμῶς καὶ ἀνηλεῶς ἀθρόα ὑπομένοντες, ἀπαχθέντες ἐπὶ πᾶσι θνήσκουσι.

[85] Ταῦτ' ἐστὶ τῆς ἀκαίρου παρρησίας τὰ ἐπίχειρα, οὐ παρρησίας παρά γε εὖ φρονούσι κριταῖς, ἀλλ' εὐηθείας καὶ φρενοβλαβείας καὶ μελαγχολίας ἀνιάτου γέμοντα. Τί λέγεις ; Χειμῶνά τις ὀρῶν ἀκμάζοντα καὶ βαρὺ πνεῦμα ἐναντίον καὶ λαίλαπα καταιγίζουσιν καὶ κυματούμενον πέλαγος, ἐνορμίζεσθαι δέον, ἐξορμίζεται καὶ ἐξανάγεται ; [86] Τίς ἦ

por tierra la posición del vecino, elevando la suya propia y alzándose firmemente, consiguen someter a los espíritus que son libres e independientes por naturaleza. [80] Por esto añade: "Vuestras gavillas rodeaban a la mía y se postraban ante ella" (*ibid.*). En efecto, se asombra el amante de la modestia ante el arrogante, el prudente ante el presuntuoso, el que respeta la justicia ante el inicuo con los demás en favor de sí mismo. Y esto es natural. [81] El hombre inteligente, como observador no sólo de la vida humana, sino también de todos los fenómenos del universo, sabe cómo suele soplar el viento de la necesidad, la fortuna, la oportunidad, la violencia, el poder y cuántos proyectos y buenas fortunas, que se habían alzado hasta el cielo sin reposo, han derribado y destruido estos vientos. [82] De esta manera, es necesario utilizar la prudencia como escudo, un guardaespaldas que forme parte de nuestro ser y nos preserve de sufrir los males que surgen imprevistos. Considero que lo que el muro representa para la ciudad, tal representa la prudencia para cada uno de los hombres. [83] ¿Acaso no desvarían y deliran los que se esfuerzan en demostrar su franqueza a destiempo e incluso osan hablar o actuar en contra de reyes y tiranos, no dándose cuenta de que no sólo tienen sus cuellos bajo el yugo como las bestias, sino que también están atados todos sus cuerpos, almas, mujeres e hijos, sus padres, y el gran círculo de los demás parientes y amigos? Y el que es auriga y tensa las riendas puede con toda destreza espolear, avanzar, frenar, volver atrás, imponer todo lo que desee, ya sea pequeña o grande imposición. [84] Así pues, pinchados, maltratados por el látigo, mutilados, sufriendo todo un cúmulo de torturas que les aplican cruel y despiadadamente, para al final ser conducidos a morir.

[85] Este es pues el salario de la franqueza a destiempo, que según los que piensan con sensatez no es franqueza, sino simpleza, demencia e incurable locura. ¿Qué te parece? ¿Quién, viendo una tormenta en toda su plenitud, un fuerte viento en contra, un huracán que avanza con ímpetu y el agitado oleaje del mar, siendo conveniente quedar en puerto, saca la

κυβερνήτης ἢ ναύκληρος οὕτω ποτὲ ἐμεθύσθη καὶ παρώνησεν, <ὥς> ὅσων εἶπον κατασκηψάντων ἐθελῆσαι πλεῖν, ἵνα ὑπέρ-αντλος ἄνωθεν ἐπιχυθείσης τῆς θαλάσσης ἢ ναὺς γενομένη πλωτῆρσιν αὐτοῖς ἐγκαταποθῇ ; Τῷ γὰρ βουλομένῳ πλεῖν ἀκινδύνως εὐδιον πνεῦμα οὐριόν τε καὶ λεῖον ἀναμένειν ἐξῆν. [87] Τί δέ ; Ἄρκτον τις <ἢ σὺν ἄγριον ἢ> λέοντα μετὰ συρμοῦ θεασάμενος ἐπιόντα, πρᾶναι καὶ τιθασεῦσαι δέον, ἐξαγριαίνει καὶ ἀνερεθίζει, ὅπως θοῖναν καὶ εὐωχίαν ὠμοβόροις ἀνηλεεστάτοις εὐτρεπίσῃ ἑαυτόν ; [88] Εἰ μὴ καὶ φαλαγγίσι καὶ ἀσπίσι ταῖς Αἰγυπτίαις καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα τὸν φθοροποιὸν ἰὸν <ἐπιφέρεται> οὐδενὶ λυσιτελὲς ἀνθίστασθαι, θάνατον ἀπαραίτητον τοῖς ἅπαξ δηχθεῖσιν ἐπάγουσιν ἄγαπητόν γὰρ κατεπάδοντας καὶ χειροήθη ποιοῦντας μηδὲν ἀπ' αὐτῶν δεινὸν παθεῖν. [89] Εἰτ' οὐκ εἰσιν ἀνθρωποὶ τινες συῶν, φαλαγγίων, ἀσπίδων ἀγριώτεροι καὶ ἐπιβουλότεροι ; Ὡν τὸ ἐπίβουλον καὶ δυσμενὲς ἀμήχανον ἐτέρως ἢ τιθασείαις καὶ μειλίγμασι χρωμένους διεκδύναι. Τοιγάρτοι ὁ σοφὸς Ἀβραὰμ τοὺς υἱοὺς τοῦ Χέτ — ἐρμηνεύονται δὲ ἐξιστάντες — προσκυνήσει (Gen. 23, 7), τῶν καιρῶν τοῦτο δρᾶν ἀναπειθόντων. [90] Οὐ γὰρ τιμῶν γε τοὺς ἐκ φύσεως καὶ γένους καὶ ἐθῶν ἐχθροὺς λογισμοῦ, οἳ τὸ τῆς ψυχῆς νόμισμα, παιδείαν, ἐξιστάντες καὶ κατακερματίζοντες οἰκτρῶς ἀναλίσκουσιν, ἐπὶ τὸ προσκυνεῖν ἦλθεν, ἀλλὰ τὸ παρὸν κράτος αὐτῶν καὶ τὴν δυσάλωτον ἰσχὺν δεδιῶς καὶ φυλαττόμενος ἐρεθίζειν, μέγα καὶ ἐχυρὸν κτῆμα καὶ ἀγώνισμα ἀρετῆς, σοφῶν ψυχῶν ἄριστον ἐνδιαίτημα, τὸ διπλοῦν σπήλαιον, | ὃ μαχόμενον μὲν καὶ πολεμοῦντα οὐκ ἐνῆν, ὑπερχόμενον δὲ καὶ θεραπεύοντα τῷ λόγῳ, κομιεῖται. [91] Τί δέ ; Οὐχὶ καὶ ἡμεῖς, ὅταν ἐν ἀγορᾷ διατρίβωμεν, εἰώθαμεν ἐξίστασθαι μὲν τοῖς ἄρχουσιν, ἐξίστασθαι δὲ καὶ τοῖς ὑποζυγίοις ; Ἀλλ'

nave a alta mar y navega? [86] ¿Qué piloto de nave o capitán estuvo jamás tan beodo y delirante como para querer navegar, cayendo lo que he dicho, para que la nave, anegada por la mar que se echa encima, sea engullida por ésta con toda su tripulación? Al que desee navegar sin peligro le sería más conveniente esperar a un viento tranquilo, favorable y suave. [87] ¿Y qué? Aquel que ve un oso, un jabalí o un león que avanza con ánimo de atacarle, siendo necesario suavizar y calmar a la bestia, ¿la excita y la irrita, para ofrecerse a sí mismo como convite y banquete para esos crudelísimos carniceros? [88] Y no sacará nada en provecho si se enfrenta a los escorpiones y áspides en Egipto, y a cuantos animales que tengan un veneno destructor, que llevan a la muerte irremediable con una sola mordedura. Es mucho mejor, amansándolos y domesticándolos, evitar que nos produzcan mal alguno. [89] ¿Acaso no hay hombres más salvajes y dañinos que los jabalíes, escorpiones o los áspides, de cuyas insidias y maldades es imposible escapar de otra manera que tranquilizándolos y sedándolos? Así pues, el sabio Abraham se postrará ante los hijos de Het⁵⁴ (*Gen.* 23, 7) — su nombre significa 'los que alteran' — cuando las circunstancias le aconsejen hacer esto. [90] Pero no fue respetando a los que por naturaleza, origen y costumbres son enemigos de la razón y que destruyen la educación, acuñación del alma, cambiándola y convirtiéndola lamentablemente en vil monedilla⁵⁵, no por eso fue a postrarse ante ellos, sino que temía su fuerza en ese momento y su poder invencible y se guardó de provocarles, y obtuvo un grande y firme beneficio, premio a su virtud⁵⁶, el mejor refugio para las almas sabias, la doble caverna⁵⁷, que no se consigue luchando y declarando la guerra, sino seduciendo y halagando con la razón. [91] ¿Y qué?, nosotros mismos, cuando nos encontramos en el ágora, ¿no tenemos la costumbre de apartarnos tanto del camino de los

⁵⁴ Los hititas. Sobre este nombre, cf. cap. 5 §77.

⁵⁵ Sobre la imagen cínica de la moneda cf. *Poster.* 89 y 98 y *DL VI* 20 ss.

⁵⁶ cf. *Plant.* 71 y Tucídides I 22.

⁵⁷ cf. *supra* 26 y *Poster.* 62.

ἀπ' ἐναντίας γνώμης καὶ οὐχὶ τῆς αὐτῆς · τοῖς μὲν γὰρ ἄρχουσιν ἐν τιμῇ, τοῖς δὲ ὑποζυγίοις διὰ φόβον τοῦ μηδὲν ἀπ' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς νεωτερισθῆναι. [92] Καὶ διδόντων μὲν τῶν καιρῶν ἐπιτιθεμένους τὴν τῶν ἐχθρῶν βίαν καλὸν καταλῦσαι, μὴ ἐπιτρεπόντων δὲ ἀσφαλὲς ἡσυχάσαι, βουλομένοις δέ τιν' ὠφέλειαν εὐρίσκεσθαι παρ' αὐτῶν ἀρμόττον τιθασεῖσθαι.

[93] Διὸ καὶ νῦν ἄξιον ἐπαινεῖν τοὺς μὴ ὑποχωροῦντας τῷ τῆς κενῆς προστάτῃ δόξῃ, ἀλλὰ ἀνθισταμένους καὶ λέγοντας · « Μὴ βασιλεύων βασιλεύσεις ἐφ' ἡμῖν ; » (Gen. 37, 8). Οὕτω γὰρ ἰσχυρότα ὀρώσιν αὐτόν, οὐχ ὡς φλόγα ἡμμένον τε καὶ λάμποντα ἐν ἀφθόνῳ ὕλῃ νεμόμενον, ἀλλ' ἔθ' ὡς σπινθῆρα ἐντυφόμενον, ὀνειρώττοντα δόξαν, οὐκ ἐναργῶς ἤδη μετιόντα. [94] Χρηστάς γὰρ ἐλπίδας ὑποβάλλουσιν ἑαυτοῖς, ὥσει καὶ μὴ ἀλῶναι δυνησόμενοι. Παρὸ λέγουσι · « Μὴ ἐφ' ἡμῖν βασιλεύσεις ; ». Ἴσον τῷ ζώντων, ὄντων, ἰσχυόντων, ἐμπνεόντων ἡμῶν οἷι δυναστεύσειν ; Ἀσθενησάντων μὲν γὰρ ἴσως ἐπικρατήσεις, ἐρρωμένων δὲ ἐν ὑπηκόου μοίρᾳ τετάξῃ. [95] Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν · ἐπειδὴ μὲν γὰρ ἐν διανοίᾳ <ὁ> ὀρθὸς ἰσχύϊ λόγος, ἡ κενὴ καταλύεται δόξα, ῥώννυται δὲ ἀσθενήσαντος. Ἔως οὖν ἔτι σώαν ἔχει τὴν ἑαυτῆς δύναμιν ἡ ψυχὴ καὶ μηδὲν αὐτῆς μέρος ἡκρωτηρίασται, θαρρείτω βάλλειν καὶ τοξεύειν τὸν ἐναντιούμενον τύφον καὶ ἐλευθεροστομεῖτω φάσκουσα · οὔτε βασιλεύσεις οὔτε κυριεύσεις (ibid.) οὔτε ἡμῶν οὔτε ἐφ' ἡμῶν ἐτέρων · [96] ἀλλὰ σου τὰς ἐπανατάσεις καὶ τὰς ἀπειλὰς ἐφόδῳ μιᾷ καταδραμούμεθα σὺν τοῖς δορυφόροις καὶ ὑπασπισταῖς, φρονήσεως ἐγγόνοις · ἐφ' ὧν λέγεται ὅτι « προσέθεντο μισεῖν αὐτὸν ἕνεκα τῶν ἐνυπνίων αὐτοῦ καὶ ἕνεκα τῶν ῥημάτων αὐτοῦ » (ibid.). [97] Ἄλλ' οὐ ῥήματα μὲν καὶ ἐνύπνια πάνθ'

gobernadores como del de las bestias de tiro? Sin embargo no lo hacemos por los mismos motivos, sino por motivos opuestos. A los gobernadores se lo hacemos por respeto y a las bestias por miedo a que por ellos nos ocurra algún accidente. [92] Y llegado el momento, está bien atacar y reducir la violencia de los enemigos, pero no permitiéndolo la ocasión, es lo más seguro quedarse tranquilo, y si queremos obtener algún provecho de ellos, lo conveniente es amansarlos.

[93] Por esto, en el caso que nos ocupa es justo alabar a los que no cediendo ante el maestro de la vanagloria⁵⁵, sino haciéndole frente le preguntan: "¿Acaso vas a reinar como soberano sobre nosotros?" (*Gen.* 37, 8). Pues ellos se dan cuenta de que él no ha adquirido su fuerza, que no es como una llama que arde y alumbra alimentándose de una gran cantidad de madera, sino que es una brasa que prende mal, que ve la gloria en sueños y no la sigue, pues no la ve claramente. [94] Alimentan en su interior la sólida esperanza de que no podrán ser dominados. Y por eso dicen: "¿Acaso vas a reinar?", o sea, "¿Crees que vas a dominarnos a nosotros que vivimos, somos, tenemos poder y respiramos? Si nos debilitáramos, quizá podrías dominarnos, pero mientras tengamos fuerza, tú tendrás la suerte de ser un sirviente". [95] Y así es por naturaleza: cuando la recta razón domina en nuestra inteligencia, la vanagloria se disuelve, pero cuando la razón se debilita, ésta retoma sus fuerzas. Así, mientras el alma tiene su poder íntegro y ninguno de sus extremos ha sido mutilado, se atreve a tirar y disparar sus flechas contra la vanidad enemiga, diciéndole libremente: "No reinarás ni dominarás sobre nosotros, ni sobre otros mientras nosotros podamos impedirlo. [96] Sino que, por el contrario, de un sólo ataque rechazaremos tus intimidaciones y amenazas con los soldados armados con lanzas y escudos, que son hermanos del sentido común". De ellos se dice que "llegaron a odiarlo por causa de sus sueños y sus palabras" (*ibid.*). [97] Y, ¿no son palabras y

⁵⁵ Es José, cf. *Mutat.* 89.

ὅσα ὁ τυφὸς ἂν εἰδωλοποιῇ, πράγματα δὲ καὶ σαφεῖς ἐνάργεια
τὰ ὅσα ἐπ' ὀρθὸν βίον καὶ λόγον ἀναφέρεται ; Καὶ τὰ μὲν
μίσους ἅτε κατεψευσμένα, τὰ δὲ φιλίας ἅτε ἀληθείας τῆς
ἐπεράστου γέμοντα ἐπάξια. [98] Μηδεὶς οὖν ἔτι κατηγορεῖν
ἐπιτολμάτω τῶν τοσούτων τὰς ἀρετὰς ἀνδρῶν ὡς μισανθρώπου
καὶ μισαδέλφου δεῖγμα ἦθους ἐκφερόντων, ἀλλὰ μαθὼν,
ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ὁ νῦν ἐπικρινόμενός ἐστιν, ἀλλὰ τῶν ἐν
ἐκάστου τῇ ψυχῇ τρόπων ὁ δοξομανὴς καὶ φιλότυφος,
ἀποδεχέσθω τοὺς ἄσπονδον ἔχθραν καὶ μῖσος ἀκατάλλακτον
πρὸς | αὐτὸν αἰρομένους καὶ μηδέποτε τὸν στυγηθέντα πρὸς
ἐκείνων στερξάτω, [99] γνοὺς ἀκριβῶς, ὅτι οἱ τοιοῦτοι
δικασταὶ γνώμης οὐκ ἂν ποτε ἐσφάλησαν ὑγιούς, ἀλλὰ
μαθόντες καὶ παιδευθέντες ἐξ ἀρχῆς τὸν ὄντως βασιλέα,
τὸν κύριον, προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν ἀγανακτοῦσιν, εἴ τις
τὴν θεοῦ τιμὴν νοσφίζεται καὶ τοὺς ἰκέτας αὐτοῦ μετακαλεῖ
πρὸς τὴν ἰδίαν θεραπείαν.

[100] Διὸ θαρροῦντες ἐροῦσιν · « Μὴ βασιλεύων βασι-
λεύσεις ἐφ' ἡμῖν » ; Ἡ ἀγνοεῖς, ὅτι οὐκ ἐσμεν αὐτόνομοι,
ἀλλ' ὑπὸ ἀθανάτου βασιλέως, τοῦ μόνου θεοῦ, βασιλευόμεθα ;
Τί δέ ; « Κυριεύων κυριεύσεις ἡμῶν ; » (Gen. 37, 8). Μὴ
γὰρ οὐ δεσποζόμεθα καὶ ἔχομέν τε καὶ ἔξομεν εἰς τὸν αἰ-
χρόνον τὸν αὐτὸν κύριον ; Ὡς δουλεύοντες οὕτω γεγήθαμεν,
ὡς οὐδεὶς ἕτερος ἐπ' ἐλευθερίᾳ · καὶ γὰρ ἐστὶ τὸ δουλεῦν
θεῷ πάντων ἄριστον, ὅσα ἐν γενέσει τετίμηται. [101] Εὐξαίμην
ἂν οὖν καὶ αὐτὸς δυνηθῆναι τοῖς γνωσθεῖσιν ὑπὸ τούτων
ἐμμεῖναι βεβαίως · ὁπτῆρες γὰρ καὶ κατάσκοποι καὶ
ἔφοροι πραγμάτων, οὐ σωμάτων, εἰσὶν ἀκριβοδίκαιοι, πάντα
νήφοντες τὸν αἰῶνα, ὡς ὑπὸ μηδενὸς ἔτι τῶν εἰωθότων
δελεάζειν ἀπατάσθαι. [102] Μεθύω δὲ ἄχρι νῦν ἐγὼ καὶ
ἀσαφείᾳ πολλῇ κέχρημαι καὶ βάκτρων καὶ τῶν ποδηγετησόν-
των ὥσπερ οἱ τυφλοὶ δέομαι · σκηριπτομένῳ γὰρ ἐγγένοιτ'
ἂν ἴσως μήτε προσπταίνειν μήτε ὀλισθαίνειν. [103] Εἰ δέ
τινες ἀνεξετάστους καὶ ἀπερισκέπτους εἰδότες ἑαυτοὺς
οὐ σπουδάξουσιν τοῖς ἐξητακόσιν ἃ χρὴ πάντα ἀκριβῶς καὶ

ensueños todo lo que imagina el engreimiento, y hechos y realidades evidentes todo lo que se refiere al recto vivir y razonar? Aquellos por su falsedad son dignos de nuestro odio; éstos de nuestra amistad, por estar llenos de amable verdad. [98] Que nadie ose acusar las virtudes de tantos hombres en la idea de que daban muestra del odio a la humanidad y a su hermano propio de su carácter, sino que, sabiendo que no es un hombre lo que está siendo juzgado ahora, sino el deseo de gloria y la tendencia a la vanidad de la manera que se dan en el alma de cada uno, que reciba a los que mantienen una implacable enemistad y odio incesante contra esto y que jamás consienta aquello que ellos aborrecen, [99] sabiendo claramente que tales jueces jamás han fallado en emitir un veredicto sensato, sino que educados e instruidos desde el principio a adorar y honrar al verdadero Rey, el Señor, se indignan si alguien abandona la alabanza a Dios y invoca a los fieles a su propio culto.

[100] Por esto, llenos de coraje le dijeron: "¿No reinarás como soberano sobre nosotros?" ¿O no te das cuenta de que no somos autónomos y de que somos gobernados por un rey inmortal, el único Dios? ¿Entonces qué?, "¿como un señor dominarás sobre nosotros?" (*Gen.* 37, 8). Acaso no somos dominados y tenemos y tendremos por toda la eternidad al mismo Señor? Siendo sus sirvientes somos más felices que cualquier otro en libertad, pues ser esclavo de Dios es lo mejor de cuantas cosas dignas hay en la Creación. [101] Rogaré en mis plegarias poder atenerme firmemente a los veredictos de estos jueces, porque ellos son observadores, inspectores y vigilantes rigurosamente justos de las cosas reales, no de los cuerpos, siempre sobrios, no consintiendo ser engañados por ninguno de los que suelen tender sus trampas. [102] Yo hasta hoy he estado ebrio y sumido en una gran incertidumbre y necesito bastones y lazarillos como los ciegos. Si tuviera algo para apoyarme firmemente, quizá no andaría tropezando y resbalando. [103] Y si los que saben que son ajenos a la investigación e irreflexivos no se esfuerzan en seguir a aquellos que examinan con precisión y reflexión cuanto es necesario, a los que

περιεσκεμμένως ἀκολουθεῖν, ἀγνοοῦντες τὴν ὁδὸν ἐπιστα-
 μένοις, ἴστωσαν ὅτι δυσαναπορεύτοις βαράθροις περιπαρέντες
 οὐδ' ἐπειγόμενοι προελθεῖν ἔτι δυνήσονται. [104] Ἐγὼ δ'
 ἐκείνοις, ὅταν μικρὸν ἀνεθῶ τῆς μέθης, οὕτως εἰμὶ ἔνσπονδος,
 ὡς τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν καὶ φίλον εἶναι νομίζειν. Καὶ νῦν οὐδὲν
 ἤττον τὸν ἐνυπνιαστήν, ὅτι γε καὶ ἐκεῖνοι, προβαλοῦμαι
 καὶ στυγήσω· καὶ οὐδεὶς εὖ φρονῶν ἐπὶ τούτῳ μέμψαιτ'
 ἂν με τῷ τὰς πλειόνων γνώμας τε καὶ ψήφους ἀεὶ νικᾶν.
 [105] Ἐπειδὰν δὲ πρὸς ἀμείνω βίον μεταβάλῃ καὶ μηκέτ'
 ἐνυπνιάζεται μηδὲ ταῖς κεναῖς τῶν κενοδόξων φαντασίαις ἰλυ-
 σπώμενος κακοπαθῇ μηδὲ νύκτα καὶ σκότος καὶ πραγμάτων
 ἀδῆλων καὶ ἀτεκμάρτων συντυχίας ὀνειροπολῇ, [106]
 περιαναστὰς δὲ ἐκ τοῦ βαθέος ὕπνου διατελῇ μὲν ἐγρηγορώς,
 ἐνάργειαν δὲ πρὸ ἀσαφείας καὶ πρὸ ψευδοῦς ὑπολήψεως
 ἀλήθειαν καὶ πρὸ νυκτὸς ἡμέραν καὶ φῶς πρὸ σκότους
 ἀποδέχεται καὶ τὴν μὲν γυναῖκα τοῦ Αἰγυπτίου, σώματος
 ἡδονήν, εἰς αὐτὴν εἰσελθεῖν καὶ τῆς ὁμιλίας αὐτῆς ἀπολαῦσαι
 παρακαλοῦσαν ἀποστρέφεται (Gen. 39, 7) διὰ πόθον
 ἐγκρατείας | καὶ ζῆλον εὐσεβείας ἄλεκτον, [107] ὧν δὲ
 ἔδοξεν ἀλλοτριωθῆναι συγγενικῶν καὶ πατρῶων ἀγαθῶν
 μεταποιῇται πάλιν τὸ ἐπιβάλλον ἀρετῆς ἑαυτῷ μέρος δικαιῶν
 ἀνακτᾶσθαι καὶ ταῖς κατὰ μικρὸν ἐπανιών βελτιώσεσιν ὡς
 ἐπὶ κορυφῆς τοῦ ἑαυτοῦ βίου καὶ τέλους ἰδρυθεὶς ἀναφθέγγη-
 ται, ὃ παθὼν ἀκριβῶς ἔμαθεν, ὅτι « τοῦ θεοῦ » (Gen. 50, 19)
 ἐστίν, ἀλλ' οὐδενὸς ἔτι τῶν εἰς γένεσιν ἡκόντων αἰσθητοῦ τὸ
 παράπαν, [108] οἱ μὲν ἀδελφοὶ καταλλακτηρίους ποιήσονται
συμβάσεις, τὸ μῖσος εἰς φιλίαν καὶ τὸ κακόνουν εἰς εὖνοιαν
 μεταβαλόντες, ἐγὼ δ' ὁ τούτων ὁπαδός – πείθεσθαι γὰρ ὡς
 δεσπόταις οἰκέτης ἔμαθον – ἐπαινῶν οὐκ ἐπιλείψω τῆς
 μετανοίας ἐκείνων· [109] εἴ γε καὶ Μωυσῆς ὁ ἱεροφάντης
 ἀξιέραστον καὶ ἀξιομνημόνευτον οὖσαν αὐτοῦ τὴν μετάνοιαν
 ἐκ φθορᾶς ἀνασώζει διὰ συμβόλου τῶν ὀστέων, ἃ κατορω-
 ρύχθαι μέχρι τοῦ παντὸς οὐκ ᾤετο δεῖν ἔαν <ἐν> Αἰγύπτῳ
 (Exod. 13, 19), παγχάλεπον ἡγούμενος, εἴ τι ἦνθησεν ἢ

conocen el camino que ellos desconocen, que sepan que, habiéndose dejado arrastrar a abismos difíciles de remontar, no podrán ya avanzar aunque se les urja a ello. [104] Yo, sin embargo, apenas he superado la ebriedad, como tengo un pacto de alianza con esos jueces, reconozco a quien es mi enemigo y a quien es mi amigo. Al soñador igualmente le rechazaré y detestaré, como hacen también ellos. Y nadie que tenga sentido común me podrá hacer reproches por esto, pues siempre vencen las opiniones y los votos de la mayoría. [105] Pero si cambia para bien de vida y no se deja llevar por sueños ni degradarse arrastrado por las vanas ilusiones de los vanagloriosos, y no sueña noche y oscuridad ni circunstancias de cosas inseguras y dudosas, [106] si despertando de un profundo sueño vive en la vigilia, y recibe la seguridad en lugar de la inseguridad, la verdad en lugar de la falsa creencia, el día en lugar de la noche, la luz en lugar de oscuridad; si rechaza a la mujer del egipcio, el placer de la carne que le invita a acercarse a ella y disfrutar de su compañía (*Gen.* 39, 7), por deseo de continencia y un inefable celo por la piedad, [107] si vuelve a tomar parte de los bienes familiares y patrios, de los que se consideraba desheredado, estimando que ha recuperado la parte de virtud que le correspondía en suerte, avanzando poco a poco en las mejoras y firmemente establecido como en la cumbre de su vida, grita que lo que ha sufrido le ha enseñado que pertenece a Dios (*Gen.* 50, 19), y a absolutamente ninguna de las cosas sensibles que llegan a la creación, [108] entonces sus hermanos harán convenios de reconciliación, cambiando el odio en amistad y la hostilidad en benevolencia, y yo, seguidor de ellos — pues como servidor he aprendido a obedecerles como a amos — no dejaré de alabar a aquel por su arrepentimiento. [109] Y si Moisés, el hierofante, salva de la destrucción al arrepentimiento de éste, que es digno de amor y de memoria, con el símbolo de los huesos, que consideró que era necesario no dejarlos enterrados para siempre en Egipto (*Ex.* 13, 19)⁵⁹, juzgando completamente intolerable que, si algo bueno ha florecido en el alma, se

⁵⁹ cf. *Migr.* 16-25.

ψυχὴ καλὸν, τοῦτ' ἔᾶσαι μαρανθῆναι καὶ κατακλυσθὲν ἀφανισθῆναι πλημμύραις, ἃς ὁ τῶν παθῶν Αἰγύπτιος ποταμός, τὸ σῶμα, διὰ πασῶν τῶν αἰσθήσεων ῥέων ἐνδελεχῶς ἐκδίδωσιν.

[110] Ἡ μὲν οὖν ἐπὶ τῶν δραγμάτων φανείσα ὄψις ἀπὸ γῆς καὶ διάκρισις εἴρηται· τὴν δὲ ἐτέραν καιρὸς ἤδη σκοπεῖν, καὶ ὡς ὀνειροκριτικῇ τέχνῃ διαστέλλεται. [111] « Εἶδεν » οὖν φησιν « ἐνύπνιον ἕτερον καὶ διηγῆσατο τῷ πατρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ καὶ εἶπεν· ὥσπερ <ὁ> ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἔνδεκα ἀστέρες προσεκύνουν με. Καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ πατήρ καὶ εἶπε· Τί τὸ ἐνύπνιον ὃ ἐνυπνιάσθης; Ἄρα γε ἐλθόντες ἐλευσόμεθα ἐγὼ καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνῆσαί σοι ἐπὶ τὴν γῆν; Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοί, ὁ δὲ πατήρ διετήρησε τὸ ῥῆμα » (Gen. 37, 9-11). [112] Φασὶ τοίνυν οἱ μετεωρολογικοί, τὸν ζῳδιακὸν κύκλον μέγιστον ὄντα τῶν κατ' οὐρανὸν δυοκαίδεκα ζῳδίοις, ἀφ' ὧν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν ἔσχε, κατηστερίσθαι, ἥλιον δὲ καὶ σελήνην αἰεὶ περὶ αὐτὸν εἰλουμένους ἕκαστον διεξέρχεσθαι τῶν ζῳδίων, οὐκ ἰσοταχεῖς, ἀλλ' ἐν ἀριθμοῖς καὶ χρόνοις ἀνίστοις, τὸν μὲν ἐν ἡμέραις τριάκοντα, τὴν δὲ δωδεκατημορίῳ τούτων μάλιστα, ὅπερ ἡμερῶν δυεῖν καὶ ἡμίσεος ἐστίν. [113] Ἦδοξεν οὖν ὁ τὴν θεόπεμπτον φαντασίαν ἰδὼν ὑπ' ἀστέρων ἔνδεκα προσκυνεῖσθαι, δωδέκατον συντάττων ἑαυτὸν εἰς τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ συμπλήρωσιν κύκλου. [114] Μέννημαι δὲ καὶ πρότερόν τινος ἀκούσας ἀνδρὸς οὐκ ἀμελῶς οὐδὲ ῥαθύμως τῷ μαθήματι προσενεχθέντος, ὅτι οὐκ ἄνθρωποι μόνον δοξομανοῦσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀστέρες καὶ περὶ πρωτείων ἀμιλλώμενοι δικαιοῦσιν οἱ μείζους | αἰεὶ πρὸς τῶν ἐλαττόνων δορυφορεῖσθαι. [115] Ταῦτα μὲν οὖν, ὅπως ἂν ἀληθείας ἢ εἰκαιολογίας ἔχῃ, παρετέον τοῖς μετεωροθήραις σκοπεῖν. Λέγομεν δὲ ἡμεῖς,

deje marchitar y desaparecer sumido en las corrientes que produce incesantemente el río egipcio de las pasiones, el cuerpo, por todos los canales de los sentidos.

[110] Esta es la explicación de la visión proveniente de la tierra⁶⁰ sobre las gavillas y su interpretación. Ya es momento de volver la mirada hacia la otra y cómo se cumple según el arte onirocrítica. [111] Pues dicen las Sagradas Escrituras: "Tuvo otro ensueño y se lo contó a su padre y a sus hermanos y dijo: 'Era como si el sol, la luna y once estrellas se postraran a mis pies'. Entonces su padre le reprendió y le dijo: '¿Qué es ese sueño que has tenido? ¿Acaso llegaremos tu madre y yo y tus hermanos a postrarnos en tierra ante ti?' Y sus hermanos le tenían envidia y su padre no podía olvidar lo que había dicho" (*Gen. 37, 9-11*). [112] Los especialistas en asuntos celestes dicen al respecto que el más grande círculo del cielo⁶¹, el del zodiaco, está constituido por doce signos, *zodia*, de los cuales recibe su nombre, que el sol y la luna siempre dando vueltas en torno, recorren cada uno de los signos del zodiaco, y no a la misma velocidad, sino en números y tiempos desiguales: el sol en treinta días y la luna en aproximadamente una duodécima parte de este tiempo, o sea, en dos días y medio. [113] En efecto, al hombre que ha visto la visión enviada por Dios le ha parecido que iba a ser adorado por once estrellas, colocándose a sí mismo en el lugar de la duodécima estrella, para completar así el círculo del zodiaco. [114] Recuerdo haber escuchado antes a un hombre dedicado al estudio, y no con pereza y negligencia, decir que no sólo los hombres tienen ese anhelo de gloria, sino que también las estrellas disputan en cuanto a los puestos de preferencia y que las más grandes siempre consideran que las más pequeñas han de ser sus escoltas. [115] Ha de dejarse para los especialistas en fenómenos celestes el investigar si esto es verdad o meras palabras sin fundamento. Nosotros afirmamos que el

⁶⁰ Wendland conjetura γῆς ἢ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. Leemos los manuscritos.

⁶¹ Los siete círculos del cielo son: el círculo polar ártico y el antártico, los trópicos de primavera y otoño, el ecuador, el zodiaco y la vía láctea.

[ὡς] ὅτι ὁ σπουδῆς ἀκρίτου καὶ φιλονεικίας ἀλόγου καὶ κενῆς δόξης ἐραστής, αἰὲν φυσώμενος ὑπ' ἀνοίας, οὐ μόνον ἀνθρώπους ὑπερκύπτειν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἀξιοῖ. [116] Καὶ νομίζει μὲν ἑαυτοῦ χάριν τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἀναγκαῖον δ' εἶναι δασμὸν ἕκαστον ὡς βασιλεὶ φέρειν αὐτῷ, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα, οὐρανόν· καὶ τοσαύτη τῆς εὐηθείας ὑπερβολῇ χρῆται, ὥστε οὐκ ἰσχύει λογίσασθαι, ὃ κὰν παῖς ἄφρων ἐννοηθεῖν, ὅτι τεχνίτης οὐδεὶς ἕνεκα μέρους ποτὲ ὅλον, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου μέρος δημιουργεῖ· μέρος δὲ τοῦ παντὸς ἄνθρωπος, ὥστε γεγωνὼς εἰς τὸ συμπλήρωμα τοῦ κόσμου δικαίως ἂν αὐτὸς ἐκείνῳ συντελοίη.

[117] Φλυαρίας δὲ ἄρα τοσαύτης γέμουσί τινες, ὥστε ἀγανακτοῦσιν, εἰ μὴ ὁ κόσμος τοῖς βουλήμασιν αὐτῶν ἔποιτο. Διὰ τοῦτο Ξέρξης μὲν ὁ Περσῶν βασιλεὺς, βουλόμενος τοὺς ἐχθροὺς καταπλήξαι, μεγαλουργίας ἐπιδείξιν ἐποικεῖτο, καινουργῶν τὴν φύσιν· [118] γῆν μὲν γὰρ μετεστοιχείου καὶ θάλατταν, ἀντιδιδοὺς πελάγει μὲν ἡπειρον, ἡπείρῳ δὲ πέλαγος, τὸν μὲν Ἑλλήσποντον ζευγνύς γεφύραις, ὄρος δὲ τὸν Ἄθω ῥηγνύς εἰς βαθεῖς κόλπους, οἱ πληρούμενοι θαλάττης ὁ νέος καὶ χειρόκμητος εὐθύς πόντος ἦσαν, τὸ παλαιὸν τῆς φύσεως ἐξαλλοιωθεῖς· [119] τὰ δὲ περίγεια, ὡς ἐδόκει, θαυματουργήσας ἀνέβαινε ταῖς τετολμημέναις ἐπινοίαις συνανάγων ἀσέβειαν ἑαυτῷ καὶ εἰς οὐρανὸν ὁ δύστηνος, ὡς τὰ ἀκίνητα κινήσων καὶ τὸν θεῖον στρατὸν καθαιρήσων, καί, τὸ λεγόμενον, ἀφ' ἱερᾶς ἤρχετο· [120] τὸν γὰρ ἄριστον τῶν ἐκεῖ, τὸν ἡγεμόνα ἡμέρας ἥλιον, ἐτόξευεν, ὥσπερ οὐκ αὐτὸς ἀφανεῖ βέλει φρενοβλαβείας τιτρωσκόμενος οὐ μόνον διὰ τὸ ἀδυνάτων ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἀνοσιωτάτων ἔργων ἐρᾶν, ὧν καὶ θάτερον μεγάλη τῷ ἐγχειροῦντι δύσκληια ἦν. [121] Γερμανῶν δὲ πολυανθρωποτάτην μοῖραν — ἀμπωτίζει δὲ παρ' αὐτοῖς ἡ θάλαττα — λόγος ἔχει κατὰ τὰς ἐκεῖ παλιρροίας ἐπιδρομὰς ὠθουμένους μετὰ σπουδῆς, ἐπανατεινομένους

hombre que se esfuerza en la rivalidad irracional y sin criterio y es amante de la vanagloria, siempre jactándose de su insensatez, juzga que tiene derecho a someter no sólo a los hombres, sino a toda la creación natural. [116] Y cree que todo a sido creado gracias a él y que por fuerza cada elemento, la tierra, el agua, el aire y el cielo, le tiene que pagar tributo como a un rey. Y llega a tal grado de imbecilidad, que no puede razonar lo que un niño sin conciencia puede reflexionar, que un artesano jamás crea el todo por la parte, sino la parte por el todo; siendo el hombre parte del todo, creado como tal para completar el Universo, es justo que pague el tributo de contribución a éste.

[117] Pero algunos están tan llenos de ignorancia que se indignan si el cosmos no cumple sus deseos. Por esto Jerjes, el rey de los persas, queriendo aterrorizar a sus enemigos, hizo una manifestación de su poder, alterando la naturaleza⁶². [118] Pues en efecto, cambió la tierra por las aguas, sustituyendo el mar por la tierra firme y la tierra firme por el mar, uniendo con puentes el Helesponto, cavando profundos golfos en el Monte Atos, que, invadidos por el mar se convirtieron inmediatamente en un nuevo mar artificial, transformado completamente en cuanto a su antigua naturaleza. [119] Y habiendo hecho estos prodigios, a su juicio, sobre la tierra, se elevó al cielo el desgraciado, añadiendo a sus osadas aspiraciones la impiedad, para intentar mover lo inamovible y destruir el ejército divino, y, como dice la expresión, llegó a la 'línea sagrada'⁶³. [120] Disparó flechas al mejor de los cuerpos celestes, al sol, soberano del día, como si no fuera él mismo el herido por el invisible dardo de la locura, no sólo por su vivo deseo de las acciones imposibles, sino también de las más impías, siendo ambas una gran infamia para el que las lleva a cabo. [121] Se dice también que los germanos, en donde la densidad de población es más alta, cuya región baña el mar, se precipitan con ímpetu contra las subidas

⁶² Heródoto, VII 22-24; 33-37, Isócrates, *Paneg.* 89.

⁶³ Línea en que se conservaban las piezas en algún juego. Esta expresión la utiliza Filón también en *Legat.* 22 y 108. cf. Aristófanes, *Eccl.* 987. Diogenianus, V 41 en *Paroemiographi* ed. Leutsch & Schneidewin.

γυμνὰ τὰ ξίφη, θέοντας ὡς στῖφος πολεμίων τὸ κυματούμενον πέλαγος ὑπαντιάζειν · [122] <οὓς> ἄξιον μισεῖν μὲν, ὅτι ἐναντία ὅπλα δι' ἀθεότητα κατὰ τῶν ἀδουλώτων τῆς φύσεως αἰρεῖσθαι τολμῶσι μερῶν, χλευάζειν δέ, ὅτι ἀδυνάτοις ἐγχειροῦσιν ὡς δυνατοῖς, νομίζοντες ὡς ζῶον καὶ ὕδωρ κεντεῖσθαι, τιτρώσκεισθαι, κτείνεσθαι δύνασθαι, καὶ πάλιν ἀλγεῖν, δεδιέναι, φόβῳ τῶν ἐπιόντων ἀποδιδράσκειν καὶ ὅσα ψυχῆς πάθη κατὰ τε ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι.

[123] Χθὲς | δ' οὐ πρόην ἄνδρα τινὰ οἶδα τῶν ἡγεμονικῶν, ὅς, ἐπειδὴ τὴν προστασίαν καὶ ἐπιμέλειαν εἶχεν Αἰγύπτου, τὰ πάτρια κινεῖν ἡμῶν διενοήθη καὶ διαφερόντως τὸν ἀγιώτατον καὶ φρικωδέστατον περὶ τῆς ἐβδόμης ὑπάρχοντα νόμον καταλύειν καὶ ὑπηρετεῖν ἡνάγκαζεν αὐτῷ καὶ τὰ ἄλλα ποιεῖν παρὰ τὸ καθεστὼς ἔθος, νομίζων ἀρχὴν ἔσεσθαι καὶ τῆς περὶ τὰ ἄλλα ἐκδιαιτήσεως καὶ τῆς τῶν ὅλων παραβάσεως, εἰ τὸ ἐπὶ τῇ ἐβδόμῃ πάτριον ἀνελεῖν δυνηθείη. [124] Καὶ μήθ' οὓς ἐβιάζετο ὁρῶν εἰκοντας τοῖς ἐπιτάγμασι μήτε τὴν ἄλλην πληθὺν ἡρεμοῦσαν, ἀλλὰ βαρέως καὶ τραχέως φέρουσιν τὸ πρᾶγμα καὶ ὡς ἐπ' ἀνδραποδισμῷ καὶ πορθήσει καὶ κατασκαφῇ πατρίδος πενθοῦντάς τε καὶ κατηφοῦντας, ἡξίου λόγῳ διδάσκειν παρανομεῖν, φάσκων · [125] Εἰ πολεμίων ἔφοδος αἰφνίδιον γένοιτο ἢ κατακλυσμοῦ φορὰ τοῦ ποταμοῦ ταῖς πλημμύραις παραρρήξαντος τὸ χῶμα ἢ ῥιπὴ πυρὸς ἢ κεραυνία φλόξ ἢ λιμὸς ἢ λοιμὸς ἢ σεισμὸς ἢ ὅσα ἄλλα κακὰ χειροποίητα καὶ θεήλατα, μεθ' ἡσυχίας πάσης οἴκοι διατρίψετε ; [126] Ἦ μετὰ τοῦ συνήθους σχήματος

de la marea, empuñando sus espadas desnudas, y mirándolo como a un ejército enemigo, se enfrentan con el oleaje marino⁶⁴. [122] Estos son dignos de nuestro odio, porque, por ateísmo, osan empuñar almas enemigas contra las partes libres e independientes de la naturaleza; también merecen ser ridiculizados, porque toman como posibles las cosas imposibles, pensando que, como si fuera un animal, se puede espolear al agua, hierirla y matarla, y que esta sufre dolor o miedo, huye por terror a sus atacantes y siente cuanto siente el alma, tanto en el placer, como en el dolor.

[123] Hace poco tiempo conocí a uno de nuestros dirigentes, que, después de tener el gobierno y administración de Egipto, se empeñó en alterar nuestras costumbres tradicionales, en especial en suprimir de las leyes la más santa y digna de temor religioso, la concerniente al séptimo día, y nos forzó a trabajar para él y a hacer otras cosas contra la ley establecida, pensando que, si podía destruir la costumbre tradicional del sábado, sería el comienzo de la transformación de las costumbres y, en último extremo, el abandono de ellas⁶⁵. [124] Cuando vió que aquellos a los que forzaba no se plegaban a sus mandatos, ni la multitud se calmaba, sino que tomaba el asunto a mal y con irritación, mostrándose dolidos y abatidos como si vieran la esclavización, saqueo y destrucción de su patria, consideró oportuno demostrarles a los judíos la razón por la que debían quebrantar la ley, diciéndoles: [125] "Si se produjera una súbita invasión de los enemigos o una inundación del río que rompiera la presa con sus corrientes, o un incendio violento o la caída de un rayo o un hambre o una peste o un terremoto o cualquier otro mal causado por la mano del hombre o enviado por la divinidad, ¿permaneceríais en casa con toda tranquilidad? [126] ¿O caminaríais en vuestra postura habitual, con la

⁶⁴ Esto narra Estrabón, VII 2, 1, sobre los cimbrios. Algo semejante cuenta Aristóteles sobre los celtas en *Ética a Nicómaco* III 1, 1229b 27, y Eliano *Hist.* II 23.

⁶⁵ Es poco probable que se trate de A. Avilio Flaco, pues en su tratado *Contra Flaco*, Filón no menciona este intento de supresión del Sabat. Sus predecesores inmediatos fueron Ibero y Vitrasio Polión, y quizá se refiera Filón a uno de estos dos.

προελεύσεσθε, τὴν μὲν δεξιὰν εἴσω χεῖρα συναγαγόντες, τὴν δὲ ἑτέραν ὑπὸ τῆς ἀμπεχόνης παρὰ ταῖς λαγόσι πῆξαντες, ἵνα μὴδ' ἄκοντές τι τῶν εἰς τὸ σωθῆναι παράσχησθε ; [127] Καὶ καθεδεῖσθε ἐν τοῖς συναγωγίοις ὑμῶν, τὸν εἰωθότα θιάσον ἀγείροντες καὶ ἀσφαλῶς τὰς ἱερὰς βίβλους ἀναγινώσκοντες κἂν εἴ τι μὴ τρανές εἴη διαπτύσσοντες καὶ τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ διὰ μακρηγορίας ἐνευκαιροῦντές τε καὶ ἐνσχολάζοντες ; [128] Ἀλλὰ γὰρ ἀποσεισάμενοι πάντα ταῦτα πρὸς τὴν ἑαυτῶν καὶ γονέων καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων οἰκειοτάτων καὶ φιλότατων σωμάτων, εἰ δὲ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, καὶ κτημάτων καὶ χρημάτων, ὥς μὴδὲ ταῦτα ἀφανισθεῖη, βοήθειαν ἀποδύσεσθε. [129] Καὶ μὴν οὗτος αὐτὸς ἐγὼ τὰ λεχθέντα, ἔφη, πάντα εἰμί, τυφῶς, πόλεμος, κατακλυσμός, κεραυνός, λιμηρὰ καὶ λοιμώδης νόσος, ὁ τινάττων καὶ κυκῶν τὰ παγίως ἐστῶτα σεισμός, εἰμαρμένης ἀνάγκης οὐκ ὄνομα, ἀλλ' ἐμφανὲς ἐγγὺς ἐστῶσα δύναμις. [130] Τί οὖν τὸν ταῦτα λέγοντα ἢ διανοούμενον αὐτὸ μόνον εἶναι φῶμεν ; Ἄρ' οὐκ ἐκτόπιον ; Ὑπερωκεάνιον μὲν οὖν ἢ μετακόσμιόν τι καινὸν κακόν, εἴ γε τῷ πάντα μακαρίῳ ὁ πάντα βαρυδαίμων ἑαυτὸν ἐξομοιοῦν ἐτόλμησεν. [131] Ὑπερθεῖτ' ἂν οὗτος ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας βλασφημεῖν, | ὅποτε τι τῶν ἐλπισθέντων κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας ἢ μὴ συνόλως ἢ μὴ ῥαδίως ἀποβαίνοι, φλογμὸν μὲν θέρους, κρυμὸν δὲ [καὶ] χειμῶνος βαρὺν κατασκήπτοντος, ἔαρος δὲ καὶ μετοπώρου, τοῦ μὲν πρὸς εὐκαρπίαν ἐστερωμένου, τοῦ δὲ πρὸς νοσημάτων γενέσεις εὐτοκίᾳ χρωμένου ; [132] Πάντα μὲν οὖν ἀνασείων κάλων ἀχαλίνου στόματος καὶ κακηγόρου γλώττης, ὥσπερ τὸν εἰωθότα δασμὸν οὐκ ἐνεγκόντας τοὺς ἀστέρας αἰτιάσεται, τιμᾶσθαι μονοноῦ καὶ προσκυνεῖσθαι δικαίων ὑπὸ τῶν οὐρανίων τὰπίγεια καὶ περιττότερον ἑαυτόν, ὅσῳ καὶ τῶν ἄλλων ἄνθρωπος ὧν διενηνοχέναι ζώων δοκεῖ.

[133] Τοιοῦτοι μὲν οἱ κορυφαῖοι τῆς κενῆς ἡμῖν δόξης γράφονται, τοὺς δὲ χορευτὰς ἐν μέρει κατ' αὐτοὺς ἴδωμεν. Οὗτοι μὲν ἐπιβουλεύουσιν ἀεὶ τοῖς ἀσκηταῖς ἀρετῆς · οὓς ὅταν ἴδωσι σπουδάζοντας τὸν αὐτῶν βίον ἀληθείᾳ ἀδόλῳ

mano derecha contraída por fuera y la otra apoyada en la cadera por debajo del manto, para no procurar involuntariamente nada en favor de vuestra salud⁶⁶? [127] ¿U os sentaréis en vuestras sinagogas, reuniéndoos como de costumbre, leyendo con seguridad vuestros libros sagrados, y extendiéndoos en aclaraciones, si algo no está claro, y ocupándoos y dedicándo el tiempo a la filosofía de vuestros padres? [128] Pues no, dejando todas esas cosas de lado, emprenderéis las labores de salvación de vosotros mismos, vuestros padres, hijos y otras personas allegadas y amigas, y para decir la verdad, de vuestros bienes y riquezas, para que nada de esto sea destruido. [129] Y ciertamente yo mismo", continua, "soy todas esas cosas que se han dicho: tifón, guerra, cataclismo, rayo, hambre y peste, terremoto que sacude y agita todo lo que se mantenía firmemente, el poder visible e inminente, no sólo el nombre, de la fatal necesidad". [130] ¿Qué podemos decir de un hombre que dice estas cosas o siquiera las piensa? ¿Acaso no es un caso extraño? Se trata sin duda de un mal desconocido venido del otro lado del océano o de algún intermundio, si el siempre desgraciado osa compararse con el eternamente Bienaventurado. [131] ¿Tardará este en empezar a blasfemar contra el sol, la luna y los demás astros, si algo de lo que esperaba de las estaciones no se cumple en absoluto o se cumple con dificultad, cayendo pesadamente el verano con el calor o el invierno con el frío, la primavera estéril en frutos o el otoño, utilizando su fertilidad para engendrar enfermedades? [132] Claramente no, sino que soliviantando plenamente su boca desenfrenada y su lengua difamadora, acusará a las estrellas de no pagar el acostumbrado tributo, juzgando de algún modo que las cosas del cielo han de honrar y postrarse ante las de la tierra y sobre todo ante él, ya que como ser humano, se cree superior a los demás animales.

[133] Así hemos descrito a los corifeos de la vanagloria. Volvamos la mirada ahora separadamente hacia los coreutas. Estos siempre se conjuran contra los ascetas de la virtud. Cuando ven que estos se esfuerzan en

⁶⁶ Postura de los Terapeutas en el servicio de Dios. cf. *Contempl.* 30.

φαιδρύνειν καὶ ὡς πρὸς σεληνιακὸν ἢ τὸ ἀφ' ἡλίου καθαρὸν
φέγγος αὐγάζειν, ἀπατῶντες ἢ βιαζόμενοι κωλύουσιν, εἰς
τὸν ἀσεβῶν ἀνήλιον χῶρον εἰσελαύνοντες, ὃν ἐπέχουσι νύξ
βαθεῖα καὶ σκότος ἀτελεύτητον καὶ εἰδώλων καὶ φασμάτων
καὶ ὄνειράτων ἔθνη μυρία, κακεῖ καταδύσαντες προσκυνεῖν
ὡς δεσπότης ἀναγκάζουσι. [134] Τὸν μὲν γὰρ φρονήσεως
ἀσκητὴν ὑπολαμβάνομεν ἥλιον, ἐπειδήπερ ὁ μὲν τοῖς σώμασιν,
ὁ δὲ τοῖς κατὰ ψυχὴν πράγμασιν ἐμπαρέχει φῶς, τὴν δὲ
παιδείαν, ἣ κέχρηται, σελήνην — ἐν νυκτὶ γὰρ ἡ ἐκατέρας
εἰλικρινεστάτη καὶ ὠφελιμωτάτη χρῆσις ἐστίν —, ἀδελφούς
δὲ τοὺς παιδείας καὶ ἀσκητικῆς ψυχῆς <ὡς> ἂν ἐγγόνους
ἀστείους λόγους, οὓς πάντας ὀρθὴν ἀτραπὸν εὐθύνοντας
τοῦ βίου παλαίσμασι πολυτρόποις καὶ πολυμηχάνοις
αὐχενίζοντες ἐκτραχηλίζουσιν καὶ καταρράττειν ὑποσκελίζοντες
οἱ μὴδὲν ὑγιᾶς μήτε λέγειν μήτε φρονεῖν ἐγνωκότες ἀξιοῦσι.
[135] Διὸ καὶ ἐπιτιμᾷ τῷ τοιούτῳ τιθασῶς ὁ πατήρ, οὐκ
Ἰακώβ, ἀλλ' ὁ καὶ τούτου πρεσβύτερος ὀρθὸς λόγος φάσκων ·
« Τί τὸ ἐνύπνιον τοῦτο ἐνυπνιάσθης ; » (Gen. 37, 10).
[136] Ἄλλ' οὐκ ἐνύπνιον εἶδες · ἢ ὑπέλαβες, ὅτι τὰ φύσει
ἐλεύθερα ἀνθρωπείων ἀνάγκη δοῦλα ἔσται καὶ ὑπήκοα τὰ
ἄρχοντα καί, τὸ ἔτι παραδοξότερον, οὐκ ἄλλων ὑπήκοα
ἀλλὰ τῶν ἀρχομένων, οὐδ' ἐτέρων δοῦλα ἀλλὰ τῶν δουλευόν-
των ; Εἰ μὴ ἄρα κράτει θεοῦ τοῦ μόνου πάντα δυνατοῦ, ᾧ
καὶ τὰ ἀκίνητα κινεῖν καὶ τὰ φορούμενα θέμις ἰδρύσασθαι,
μεταβολὴ τῶν καθεστώτων γένοιτο πρὸς τάναντία. | [137] Ἐπεὶ
τίνα ἔξει λόγον τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἐπιτιμᾶν τῷ τὴν καθ'
ὑπνον φαντασίαν ἰδόντι ; Μὴ γὰρ ἐκὼν εἶδον αὐτήν ; Ἐρεῖ,
τί μοι τὰ τῶν ἐκ προνοίας ἡδικηκότων ἐπάγεις ἐγκλήματα ;
Τὸ προσπεσὸν ἔξωθεν καὶ πληξάν μου τὴν διάνοιαν αἰφνίδιον
ἄκοντος διηγησάμην. [138] Ἄλλὰ γὰρ οὐκ ἔστι περὶ ὀνείρατος

iluminar sus vidas con la verdad sin mancha y que irradian rayos de luna o incluso la pura luz del sol, les obligan, mintiéndoles o violentándoles, a avanzar hacia la tierra sin sol de los impíos, donde reinan una noche profunda, una oscuridad continua y legiones de espectros, de fantasmas y de figuras de pesadilla, y sumergiéndoles allí les fuerzan a adorarles como a señores. [134] Nosotros consideramos como sol al asceta de la sensatez, puesto que el uno proporciona luz a los cuerpos y el otro a los asuntos del alma. También entendemos como luna a la educación que recibe éste —pues el servicio de ambas por la noche es el más puro y provechoso—, y como los hermanos⁶⁷, entendemos a los pensamientos inteligentes, que, como hijos de la educación y del alma practicante, enderezan a todos en la rectitud indeformable de la vida. A estos, los hombres que no saben decir ni pensar nada sano, con todo tipo de astutas trampas, consideran lícito agarrarles del cuello hasta rompérselo y derribarles con sus zancadillas. [135] Por esto, a un hombre tal su padre le regaña suavemente, no Jacob, sino la recta razón, más venerable que Jacob, diciendo: "¿Qué es el sueño ese que has tenido? (*Gen.* 37, 10). [136] Pero tú no has tenido un sueño⁶⁸. O ¿crees tú que las cosas libres de la naturaleza serían por fuerza esclavas de las humanas y las gobernantes, esclavas, o aún más increíble, que no serán esclavas de otros gobernantes, sino de los mismos servidores? Sólo es posible por el poder del Dios único y todopoderoso, por el que es lícito que las cosas inamovibles se muevan y se estabilicen las móviles, que se produzca el cambio de un estado en su contrario. [137] ¿Qué razón tendría nadie para irritarse y reprender a aquel que ha tenido un ensueño?⁶⁹ El soñador diría: "¿Acaso lo he tenido voluntariamente? ¿Por qué me acusas de la misma manera que a los que cometen injusticias premeditadamente? He narrado lo que venido de fuera ha golpeado mi inteligencia súbitamente y sin yo quererlo. [138] Pero el presente discurso

⁶⁷ Se refiere a las estrellas.

⁶⁸ Seguimos la puntuación de Colson (punto alto), frente a la de Wendland (interrogación), por ser más conveniente al sentido del texto.

⁶⁹ Ahora Filón reconoce que José no tiene culpa por haber tenido un ensueño.

ὁ παρὼν λόγος, ἀλλὰ περὶ πραγμάτων ἐοικότων ἐνυπνίοις ·
ἃ τοῖς μὴ λίαν κεκαθαρμένοις μεγάλα καὶ λαμπρὰ καὶ περι-
μάχητα εἶναι δοκεῖ, μικρὰ ὄντα καὶ ἀμυδρὰ καὶ χλεῦσης
ἐπάξια παρ' ἀδεκάστοις ἀληθείας βραβευταῖς.

[139] Ἄρ' οὖν, φησὶν, ἐλεύσομαι μὲν <ὁ> ὀρθὸς λόγος,
ἐγὼ, ἀφίξεται δὲ καὶ ἡ τοῦ φιλομαθοῦς θιάσου [ψυχῇ] μήτηρ
ὁμοῦ καὶ τροφός, ἀρετῶσα παιδεῖα, συντενοῦσι δὲ καὶ οἱ
ἀμφοτέρων ἡμῶν ἑγγονοὶ καὶ στάντες ἀντικρὺς οὕτω κατὰ
στοῖχον ἐν κόσμῳ τὰς χεῖρας ἐξάραντες προσευξώμεθα
τῷ φον· [140] πρότερον ὑφέντες, εἴτα καταβαλόντες ἑαυτοὺς
εἰς τὸ ἔδαφος ποτινῆσθαι καὶ προσκυνεῖν ἐπιχειρήσωμεν ;
Ἄλλὰ μὴ ἐπιλάμψαι ποτὲ τούτοις γινομένοις ἥλιος, ἐπεὶ
βαθὺ μὲν σκότος κακοῖς, τηλαυγὲς δὲ φῶς ἀγαθοῖς ἐφαρμόζει.
Τί δ' ἂν γένοιτο μείζον κακὸν ἢ τὸν πλαστὸν καὶ φένακα
τῷ φον ἀντὶ τῆς ἀπλάστου καὶ ἀψευδοῦς ἀτυφίας ἐπαινέσθαι
τε καὶ θαυμάζεσθαι ; [141] Παγκάλως δὲ προσδιέσταλται τὸ
« διετήρησεν ὁ πατήρ τὸ ῥῆμα » (Gen. 37, 11) · ψυχῆς γὰρ
οὐ νεωτέρας οὐδὲ ἀγόνου καὶ ἐστερωμένης, ἀλλὰ τῷ ὄντι
πρεσβυτέρας καὶ γεννᾶν ἐπισταμένης ἔργον ἐστὶ συζῆν
εὐλαβεῖα καὶ μηδενὸς καταφρονεῖν τὸ παράπαν, ἀλλὰ τὸ
ἄδραστον καὶ ἀνίκητον τοῦ θεοῦ κράτος κατεπτηχέναι καὶ
περιαθρεῖν ἐν κύκλῳ, τί ἄρα ἀποβήσεται τὸ τέλος αὐτῇ.
[142] Διὰ τοῦτο καὶ τὴν Μωυσέως ἀδελφὴν – ἐλπίς δὲ παρ'
ἡμῖν τοῖς ἀλληγορικοῖς ὀνομάζεται – φασὶν ἀποσκοπεῖν
μακρόθεν (Exod. 2, 4) οἱ χρησμοί, πρὸς τὸ τοῦ βίου δήπου
τέλος ἐμβλέπουσαν, ἵνα αἴσιον ἀπαντήσῃ, τοῦ τελεσφόρου
καταπέμψαντος αὐτὸ ἄνωθεν ἀπ' οὐρανοῦ. [143] Πολλοὶ γὰρ
πολλάκις ἅπλωτα πελάγη διαβαλόντες καὶ μακρὸν πλοῦν
οὐρίοις πνεύμασιν ἀκίνδυνοι παραπεμφθέντες ἐν αὐτοῖς
λιμέσιν ἐξαίφνης ἐναυάγησαν, μέλλοντες ἤδη προσορμί-
ζεσθαι. [144] Μυρίοι δὲ καὶ βαρεῖς καὶ πολυετεῖς πολέμους
ἀνὰ κράτος ἐλόντες καὶ ἄτρωτοι διατελέσαντες, ὥς μηδ'
ἐπιφάνειαν ἄκραν νυχθῆναι, ἀλλ' ὥσπερ ἐκ | πανηγύρεως

no versa sobre ensueños, sino sobre cosas parecidas a ensueños, sobre cosas que a los que no están purificados les parecen ser grandes y resplandecientes, cuando a los ojos de los árbitros incorruptibles de la verdad les resultan pequeñas, oscuras y ridículas.

[139] Y dice la recta razón: "¿Me voy a poner yo en camino y llegará también la madre y nodriza del tíaso amante de aprender⁷⁰, la educación rica en virtudes, y nuestros hijos se apresurarán a disponerse de frente en fila y alzando las manos elevaremos nuestras plegarias a la vanidad? [140] ¿Después de inclinarnos, tirándonos al suelo empezaremos a alabar y venerar? ¡Ay!, jamás luzca el sol sobre tales acontecimientos, pues conviene la profunda oscuridad a los males y la brillante luz a los bienes. ¿Acaso existe mayor mal que alabar y admirar la vanidad, falsa y embustera, en lugar de la modestia, carente de engaño y mentira?

[141] Excelentemente queda definido en la frase "el padre no pudo olvidar lo que había dicho" (*Gen.* 37, 11), pues no es propio de un alma joven, sin descendencia y estéril, sino de un alma realmente adulta y que sabe engendrar, vivir con prudencia y no despreciar a persona alguna en absoluto, sino admirarse del poder de Dios, inevitable e invencible y contemplarlo alrededor para ver cómo llegará el final para ella. [142] Por esto, dicen los oráculos que la hermana de Moisés — a la que los alegoristas llamamos 'esperanza' — observa desde lejos (*Ex.* 2, 4), mirando sin duda hacia el final de su vida, para que nos llegue un favorable destino, enviándonoslo El que lleva a término todo desde lo alto del cielo. [143] Pues muchos, habiendo cruzado muchas veces mares no surcados y habiendo llevado a cabo largas navegaciones sin peligros, de repente han naufragado en el mismo puerto, en el momento en que iban a atracar. [144] También son muchos los que han combatido en duras y prolongadas guerras con todas sus fuerzas y han resultado indemnes, sin ni siquiera una herida superficial, sino como el que vuelve a casa de una reunión o

⁷⁰ En *Plant.* 58: θιασος τῶν σοφῶν ψυχῶν.

κοινοδήμου καὶ δημοτελοῦς ἑορτῆς τελεῖν * * * ὁλοκλήροις καὶ παντελέσι, μεθ' ἰλαρᾶς ἐπιστρέψαντες εὐθυμίας ἐν ταῖς ἰδίαις ὑφ' ὧν ἤκιστ' ἐχρῆν ἐπεβουλεύθησαν οἰκίαις, τὸ λεγόμενον τοῦτο, « βόες ἐπὶ φάτνῃ » σφαγέντες.

[145] Ὡσπερ δὴ ταῦτα ἀπροσδόκητοι καὶ ἀτέκμαρτοι συντυχίαι κατασκήπτειν φιλοῦσιν, οὕτω καὶ τὰς περὶ ψυχὴν δυνάμεις ἀντωθοῦσι πρὸς τάναντία καὶ ἀντιμετακλίνουσιν, ἣν οἶαί τε ὦσι, καὶ ἀνατρέψαι βιάζονται. Τίς γὰρ εἰς τὸν ἀγῶνα τοῦ βίου παρελθὼν ἄπτωτος ἔμεινε ; [146] Τίς δ' οὐχ ὑπεσκελίσθη ; εὐδαίμων δ' ὁ μὴ πολλάκις. Τίνι δ' οὐκ ἐφήδρευεν ἡ τύχη, διαπνέουσα καὶ συλλεγομένη ῥώμην, ἵνα συμπλακείσα εὐθὺς ἐξαρπάσῃ, πρὶν φθάσαι τὸν ἀντίπαλον κονίσασθαι ; [147] Οὐκ ἤδη τινὰς ἴσμεν ἐκ παίδων εἰς γῆρας ἀφιγμένους, οἳ μηδεμιᾶς ἐπήσθοντο ταραχῆς εἴτε δι' εὐμοίριαν φύσεως εἴτε διὰ τὴν τῶν τρεφόντων καὶ παιδευόντων ἐπιμέλειαν εἴτε καὶ ἀμφότερα, βαθείας δ' εἰρήνης ἀναπλησθέντας τῆς <ἐν> ἑαυτοῖς, ἣ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη, τῆς κατὰ τὰς πόλεις ἀρχέτυπον, καὶ διὰ τοῦτ' εὐδαίμονας νομισθέντας, ὅτι τὸν ὑπὸ τῶν παθῶν ἀναρριπιζόμενον ἐμφύλιον πόλεμον, ἀργαλεώτατον ὄντα πολέμων, οὐδ' ὄναρ ἐπήσθοντο, εἰτ' ἐν αὐταῖς τοῦ βίου ταῖς δυσμαῖς ἐξοκείλαντάς τε καὶ ναυαγήσαντας ἢ περὶ γλῶτταν ἄθυρον ἢ περὶ γαστέρα ἄπληστον ἢ περὶ τὴν τῶν ὑπογαστρίων ἀκράτορα λεγνείαν ; [148] Οἱ μὲν γὰρ τὸν μεираκιώδη τῶν ἀσώτων, ἄτιμον, ἀποκήρυκτον, αἰσχρὸν βίον ἐξήλωσαν « ἐπὶ γήραος οὐδῶ », οἱ δὲ τὸν πανοῦργον καὶ συκοφάντην καὶ ῥαδιουργόν, ἀπαρχόμενοι φιλοπραγμοσύνης, ὅτε εἰκὸς ἦν ἤδη καὶ παλαιὰν οὔσαν καταλῦσαι. [149] Διὸ χρή τὸν θεὸν ποτνιάσθαι καὶ λιπαρῶς ἱκετεύειν, ὅπως τὸ ἐπίκηρον ἡμῶν γένος μὴ παρέλθῃ, κελεύσῃ δὲ διαιωνίζειν αὐτοῦ τὸν σωτήριον ἔλεον · χαλεπὸν γὰρ

fiesta pública, feliz y contento, con el cuerpo y los miembros intactos, han terminado siendo objeto de conjuraciones de aquellos de los que menos esperaban en sus propias casas, como dice la leyenda, "degollados como bueyes ante el pesebre"⁷¹.

[145] Así como los incidentes inesperados e imprevistos suelen producirse, así también a las potencias del alma las empujan en dirección contraria y las desvían, y si son capaces, las fuerzan a caer derrumbadas. ¿Quién que tome parte en el combate de la vida permanece en pie e indemne? [145] ¿Quién no ha recibido una zancadilla? Feliz el que no las ha recibido muchas veces. ¿A quién no ha acechado la fortuna adversa, tomando aliento y reuniendo fuerzas para, encadenándolo llevárselo inmediatamente, antes de que estuviera preparado para enfrentarse al enemigo? [147] ¿No conocemos ya a los que han llegado desde la niñez hasta la senectud sin padecer problema alguno, por buena suerte o por el cuidado que se ha puesto en criarlos y educarlos, o quizá por las dos cosas, llenos de una profunda paz en sí mismos, la cual es la paz en realidad, arquetipo de la paz de las ciudades, considerados bienaventurados por que no han visto ni en sueños la guerra civil que estalla por las pasiones, la más cruel de todas las guerras, y después, en el otoño de sus vidas, encallan y naufragan, por una lengua indiscreta⁷² o por un vientre insaciable o por la lascivia incansable de un bajo vientre? [148] Algunos, en el umbral de la vejez⁷³, envidian el modo de vida juvenil de los disipados, deshonesto, reprobable, vergonzoso; otros la vida de los malhechores, sicofantes y zánganos, comenzando su actividad cuando sería natural que abandonaran sus antiguas costumbres. [149] Por esto, es necesario adorar a Dios y suplicarle insistentemente que no abandone a nuestra especie abocada a la perdición, sino que ordene a su piedad salvadora que se quede para siempre entre nosotros. Pues es duro,

⁷¹ *Od.* IV 535. La muerte de Agamenón.

⁷² En γλώττα ἄθυρος vemos una reminiscencia de Teognis, 421: πολλοῖς ἀνθρώπων γλώσση θυραὶ οὐκ ἐπίκεινται γ' ἄθυρόγλωπτος en Eurípides, *Or.* 903.

⁷³ Homero, *Il.* XXII 60; XXIV 487.

εἰρήνης ἀκράτου γευσαμένους κωλυθῆναι κορεσθῆναι.

[150] Ἀλλὰ φέρε, δίψης κουφότερόν ἐστι κακὸν ὁ λιμὸς οὗτος, ἔρωτα καὶ πόθον ἔχων παρηγοροῦντας. Ὅταν δὲ ἀφ' ἐτέρας πηγῆς, ἥς θολερόν καὶ νοσερόν τὸ νῆμα, διὰ τὸν <τοῦ> πιεῖν ἡμερον ἐμπορεῖσθαι δέῃ, τότε ἀνάγκη γλυκυπίκρου πληρουμένους ἡδονῆς ἐν ἀβιώτῳ βίῳ διαζῆν, τοῖς βλαβεροῖς ὡς ὠφελίμοις ἐπιτρέχοντας ἀγνοίᾳ τοῦ συμφέροντος.

[151] Ἡ δὲ τῶν κακῶν ἀνιανοτάτη φορὰ γίνεται τούτων, ἐπειδὴν αἱ ἄλογοι δυνάμεις τῆς ψυχῆς ἐπιθέμεναι ταῖς τοῦ λογισμοῦ κρατήσωσιν. [152] Ὅπως μὲν γὰρ ἡ βουκόλια | βουκόλοις ἢ ποιμέσι ποίμνια ἢ αἰπόλοις αἰπόλια πειθαρχεῖ, τὰ περὶ τὰς ἀγέλας κατορθοῦται· ἐπειδὴν δὲ ἀσθενέστεροι τῶν θρεμμάτων οἱ ἐπιστατοῦντες ἀγελάρχαι γίνονται, πλημμελεῖται τὰ πάντα καὶ συμβαίνει ἀταξία μὲν ἐκ τάξεως, ἀκοσμία δ' ἐκ εὐκοσμίας, ταραχή δ' ἐκ εὐσταθείας καὶ σύγχυσις ἐκ διακρίσεως, ἅτε μηδεμιᾶς ἔτι νομίμου καθεστῶσης ἐπιστασίας· εἰ γὰρ ἦν, ἤδη καθήρητο. [153] Τί οὖν; Οὐκ οἴομεθα καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς θρεμμάτων μὲν ἀγέλην εἶναι, παρόσον ἀποτέτμηται ψυχῇ τὸ ἄλογον στίφος, ἀγελάρχην δὲ τὸν ἡγεμόνα νοῦν; Ἀλλ' ὥς μὲν ἔρρωταί τε καὶ ἱκανὸς ἀγελαρχεῖν ἐστίν, ἐνδίκως ἅπαντα καὶ συμφερόντως ἐπιτελεῖται. [154] Ὅταν δὲ ἀσθένειά τις ἐπιγένηται τῷ βασιλεῖ, συγκάμνειν ἀνάγκη καὶ τὸ ὑπήκοον· καὶ ὅτε μάλιστα ἡλευθερωσθαι δοκεῖ, τότε μάλιστα γίνεται ἐτοιμότατον ἄθλον κείμενον τοῖς βουλομένοις αὐτὸ μόνον κονίσασθαι. Πέφυκε γὰρ ἀναρχία μὲν ἐπίβουλον, ἀρχὴ δ' εἶναι σωτήριον, καὶ μάλισθ' ἡ νόμος καὶ δίκη τετίμηται· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ σὺν λόγῳ.

habiendo probado la paz pura verse impedido de hartarse de ella.

[150] Pues bien, esta hambre es un mal más soportable que la sed, pues tiene para consolarla el deseo y el amor. Pero cuando por el anhelo de beber nos vemos impelidos a beber de otra fuente, cuya corriente es turbia y nociva, entonces, saciados de un placer agri dulce, por fuerza tendremos que llevar una vida invivible, corriendo hacia lo perjudicial como si se tratara de algo provechoso, por absoluta ignorancia de lo que nos conviene.

[151] Y el torrente de estos males resulta más penoso cuando las potencias irracionales del alma, atacando a las racionales, las vencen. [152] Mientras los bueyes obedecen al boyero, las ovejas al pastor y las cabras al cabrero, todo va bien para el rebaño. Pero cuando los encargados de la vigilancia se vuelven más débiles que las bestias, las cosas se desbordan y el orden se convierte en desorden, la organización en caos, la estabilidad en perturbación, el discernimiento en confusión, no habiendo ninguna forma legal de control, y si la hubo alguna vez, ha sido destruida. [153] ¿Qué pasa entonces? ¿No creemos que dentro de nosotros mismos hay un rebaño de animales, en tanto que la turba irracional se ha separado de nuestra alma⁷⁴, y un pastor, que es la mente rectora? Mientras que esta es fuerte y capaz de gobernar a los animales, todo se cumple conveniente y justamente. [154] Pero cuando la debilidad acomete al rey, por fuerza, los súbditos comparten su sufrimiento. Y cuando estima que más libre es, entonces es cuando queda como un premio más al alcance de los que quieren revolcarse en el polvo⁷⁵ para eso sólo. Pues por naturaleza la anarquía es insidiosa, mientras que el gobierno es la salvación, y más cuando la ley y la justicia son respetadas, o sea, el gobierno llevado con la razón.

⁷⁴ Wendland conjetura un λογον ante ἀποτέμνεται. Leemos ψυχὴν con los manuscritos, aunque Colson lee ψυχῆς.

⁷⁵ Metáfora para 'luchar'.

[155] Τὰ μὲν δὴ τῆς κενῆς δόξης ὀνείρατα ὥδε ἡκριβώσθω · τὰ δὲ τῆς γαστριμαργίας εἶδη πόσις τε καὶ βρώσις, ἀλλὰ τῇ μὲν οὐ ποικίλων, τῇ δὲ μυρίων ὄσων ἡδυσμάτων καὶ παραρτυμάτων χρεία. Ταῦτα μέντοι δυσὶ φροντισταῖς ἐπανατίθεται, τὰ μὲν τῆς περιέργου πόσεως ἀρχαιονοχόω, τὰ δὲ τῆς ἀνθηροτέρας ἐδωδῆς ἀρχισιτοποιῶ. [156] Σφόδρα δ' ἐξητασμένως μὲ νυκτὶ φαντασιούμενοι τοὺς ὀνείρους εἰσάγονται · πρὸς γὰρ τὴν αὐτὴν χρείαν σπεύδουσιν ἀμφοτέροι, τροφὴν οὐχ ἀπλὴν, ἀλλὰ τὴν μεθ' ἡδονῆς καὶ τέρψεως εὐτρεπιζόμενοι. Καὶ ἐκάτερος μὲν περὶ τροφῆς ἡμῖς πονεῖται, ἀμφοτέροι δὲ περὶ πᾶσαν. [157] Ἔστι δὲ καὶ θάτερον μέρος ὁλκὸν θατέρου · καὶ γὰρ οἱ φαγόντες εὐθύς ὀρέγονται ποτοῦ καὶ αὐτίκα ἐδωδῆς οἱ πiónτες · ὥστε οὐχ ἥκιστα καὶ διὰ τοῦτο χρόνον τὸν αὐτὸν τῆς φαντασίας ἀμφοτέροις ἀναγεγράφθαι. [158] Ὁ μὲν οὖν ἀρχαιονοχόος οἰνοφλυγίαν, ὁ δὲ ἀρχισιτοποιὸς λαιμαργίαν ἔλαχε. Φαντασιοῦται δὲ ἐκάτερος τὰ οἰκεῖα, ὁ μὲν οἶνον καὶ τὸ γεννητικὸν οἴνου φυτόν, ἄμπελον, ὁ δ' ἐπὶ κανῶν διακειμένους ἐκκεκαθαρμένους ἄρτους καὶ κληφοροῦντα ἑαυτὸν (Gen. 40, 16-17). [159] Ἀρμόττον δὲ ἂν εἶη πρότερον τὸ πρότερον ἐξετάζειν ὄναρ, ἔστι δὲ τοιόνδε · « Ἐν τῷ ὕπνῳ μου ἦν ἄμπελος ἐναντίον μου · ἐν δὲ τῇ ἀμπέλῳ τρεῖς πυθμένες καὶ αὐτὴ θάλλουσα ἀνενηνοχυῖα βλαστούς · πέπειροι βότρυες σταφυλῆς. Καὶ τὸ ποτήριον Φαραὼ ἐν τῇ χειρὶ μου · | καὶ ἔλαβον τὴν σταφυλὴν καὶ ἐξέθλιψα αὐτὴν εἰς τὸ ποτήριον, καὶ ἔδωκα τὸ ποτήριον εἰς τὰς χεῖρας Φαραώ » (Gen. 40, 9-11). [160] Θαυμασίως γε προανεφθέγξατο καὶ ἀψευδῶς ἔχει τὸ « ἐν τῷ ὕπνῳ μου ». Τῷ γὰρ ὄντι ὁ μὴ τὴν δι' οἴνου μέθην μᾶλλον ἢ τὴν δι' ἀφροσύνης ἐπιτηδεύων, ὀρθότητι καὶ ἐγρηγόρσει δυσχεραίνων, ὥσπερ οἱ κοιμώμενοι καταβέβληται καὶ παρεῖται καὶ καταμέμυκε τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα, οὐδὲν οὐθ' ὁρᾶν οὐτ' ἀκούειν τῶν θεᾶς καὶ ἀκοῆς ἀξίων οἶός τε ὢν · [161] ἡττημένος δὲ τυφλὴν καὶ ἀχειραγώγητον, οὐχ ὁδόν, ἀλλ' ἀνοδίαν τοῦ βίου διεξέρχεται, βάτοις καὶ τριβόλοις

[155] Así hemos llevado a cabo un detallado estudio de los ensueños de la vanagloria. En cuanto a las clases de glotonería, hay dos: la bebida y la comida, pero la primera no tiene muchas variaciones, mientras que la segunda requiere miles de especias y condimentos. Su cuidado está confiado a dos especialistas: al de la bebida minuciosamente preparada al maestro escanciador, de los banquetes más refinados al maestro cocinero. [156] Con detalle se describen los ensueños que estos vieron en una sola noche, pues ambos se dedican a satisfacer la misma necesidad, la de la alimentación, pero no una alimentación sencilla, sino preparada para el placer y el deleite. Cada uno de ellos contribuye a la mitad de la alimentación y ambos a la vez a toda ella. [157] Cada una de las dos partes es las riendas de la otra, pues los que han comido desean bebida y los que han bebido desean comida. Por eso es tan importante la razón por la que se han descrito los ensueños de ambos como tenidos al mismo tiempo. [158] El maestro escanciador ha recibido en suerte la embriaguez y el maestro cocinero, la gula. Cada uno ha tenido la visión de lo que le es propio: uno del vino y la planta que lo produce, la viña, el otro, de panecillos de harina blanca dispuesto sobre canastos que él mismo llevaba (*Gen.* 40, 16-17). [159] Sería conveniente en primer lugar analizar el primer ensueño, que es el siguiente: "En mi sueño había ante mí una vid. Esta vid tenía tres sarmientos y florecía y echaba brotes. Habían madurado los racimos de uvas. Y la copa del Faraón estaba en mi mano. Tomé el racimo, lo exprimí en la copa y después la puse en las manos del Faraón" (*Gen.* 40, 9-11). [160] Asombrosamente y de manera verídica comienza pronunciando las palabras "en mi sueño". En verdad, el que se dedica más a la ebriedad de locura que a la de vino, se resiste a estar de pie y bien despierto, y como los que duermen, permanece tumbado y relajado y cierra los ojos del alma, no siendo capaz de ver ni oír las cosas dignas de ser contempladas o escuchadas. [161] Dominado por el sueño⁷⁶, avanza no por un camino, sino por una región impracticable de la vida, ciego y sin guía, atormentado

⁷⁶ Wendland conjetura ἡττημένος ἔκ ὕπνου, que da mejor sentido que los manuscritos.

περιπειρόμενος, ἔστι δ' ὅτε καὶ κατὰ κρημνῶν κυλιόμενος καὶ ἄλλοις ἐπιφερόμενος, ὡς ἐκείνους τε καὶ ἑαυτὸν οἰκτρῶς διαφθείρειν. [162] Ὁ δὲ βαθὺς καὶ διωλύγιος ὕπνος, ᾧ πᾶς κατέχεται φαῦλος, τὰς μὲν ἀληθεῖς καταλήψεις ἀφαιρεῖται, ψευδῶν δὲ εἰδῶλων καὶ ἀβεβαίων φαντασμάτων ἀναπίμπλησι τὴν διάνοιαν, τὰ ὑπαίτια <ὡς> ἐπαινετὰ ἀναπείθων ἀποδέχεσθαι. Καὶ γὰρ νυνὶ λύπην ὡς χαρὰν ὀνειροπολεῖ καὶ οὐκ αἰσθάνεται, ὅτι τὸ ἀφροσύνης καὶ τοῦ παραπαίνειν * * * φυτόν, ἄμπελον, ὁρᾷ. [163] « Ἦν » γάρ φησιν « ἄμπελος ἐναντίον μου » (Gen. 40, 9), τὸ ποθούμενον τῷ ποθοῦντι, κακία κακῷ ἦν καθ' ἑαυτῶν λελήθαμεν οἱ ἀνόητοι γεωργοῦντες, ἥς τὸν καρπὸν ἐσθλομέν τε καὶ πίνομεν εἰς ἑκάτερον τροφῆς κατατάττοντες εἶδος, ἥς ὡς ἔοικεν οὐκ ἐφ' ἡμισείᾳ τῆς βλάβης ἀρτίου ὀλοκλήρου παντελοῦς μεταποιούμεθα.

[164] Προσῆκει δὲ μὴ ἀγνοεῖν, ὅτι τὸ ἀμπέλιον μέθυσμα τοὺς χρησομένους ἅπαντας οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ πολλάκις ἐναντίως διατίθῃσιν, ὡς τοὺς μὲν ἀμείνους, τοὺς δὲ χείρους ἑαυτῶν ἐξετάζεσθαι. [165] Τῶν μὲν γὰρ τὸ σύννου καὶ σκυθρωπὸν ἐπανῆκε καὶ τὰς φροντίδας ἐχάλασεν ὀργὰς τε καὶ λύπας ἐπράϋνε τά τε ἦθη πρὸς τὸ ἐπιεικὲς ἐπαιδαγώγησε καὶ τὰς ψυχὰς ἑαυταῖς ἱλεως ἐποίησε ἡ τῶν δὲ ἔμπαλιν τοὺς θυμοὺς ἐπήλειψε καὶ τὰς ὀδύνας ἐπέσφιγξε καὶ τοὺς ἔρωτας ἐκίνησε καὶ τὰς ἀγροικίας ἀνήγειρεν, ἄκλειστον στόμα καὶ γλῶτταν ἀχαλίνωτον καὶ αἰσθήσεις ἀθύρους καὶ λελυττηκότα πάθη κάξηγριωμένον καὶ ἐπτοημένον πρὸς πάντα νοῦν ἀποτελοῦν. [166] ὡς δοκεῖν τὴν μὲν τῶν προτέρων κατάστασιν ἢ τῇ κατὰ τὸν ἀέρα νηνέμῳ αἰθρίᾳ ἢ τῇ κατὰ θάλατταν ἀκύμονι γαλήνῃ ἢ τῇ κατὰ τὰς πόλεις εἰρηνικωτάτῃ εὐσταθείᾳ εἰσέκειναι, τὴν δὲ τῶν ὑστέρων ἢ βιαίῳ καὶ συντόνῳ πνεύματι ἢ χειμαίνοντι καὶ κυματομένῳ πελάγει ἢ στάσει, ἀσπόνδου καὶ ἀκηρύκτου πολέμου δυσωνυμωτέρᾳ ταραχῇ. [167] Δυσεῖν

por zarzas y espinas, rodando por barrancos o llevándose a otros por delante, de manera que destruye a aquellos y se destruye a sí mismo lamentablemente. [162] Este sueño profundo e interminable, al que sucumbe todo zángano, impide tener percepciones verdaderas y llena la inteligencia de falsas imágenes y visiones inseguras, que le convencen para concebir cosas reprochables como loables. Y ahora ve en sueños la pena como alegría y no se da cuenta de que contempla la planta causa⁷⁷ de su locura y desvarío, la viña. [163] Pues dice "había ante mí una vid" (*Gen.* 40, 9), lo deseado ante el que desea, los males ante el malhechor, que nosotros insensatos cultivamos en nosotros mismos sin darnos cuenta, y comemos sus frutos y bebemos, sirviéndolo con todo tipo de alimento, con la cual, según parece, nos causamos no la mitad del mal, sino el mal entero, completo y total⁷⁸.

[164] Conviene no ignorar que esta bebida alcohólica no causa el mismo efecto a todos los que la beben sino que a menudo causa efectos contrarios, de suerte que unos son considerados mejores y otros peores. [165] En unos aminora la tristeza y la expresión malhumorada, relaja las preocupaciones y suaviza las furias y las penas, educa las maneras y las dirige hacia lo razonable y hace que las almas estén contentas consigo mismas. Pero en otros, por el contrario, estimula las cóleras y agudiza los dolores⁷⁹, pone en movimiento las pasiones amorosas y despierta los instintos salvajes, haciendo la boca indiscreta y la lengua desenfrenada, las sensaciones sin límites y las pasiones ardientes y el espíritu salvaje y excitado. [166] La situación de los primeros, según parece, se asemeja a la calma de un cielo sereno en el aire, la bonanza sin olas en el mar o la más pacífica estabilidad en las ciudades; la situación de los últimos a un vendaval violento e intenso, a un mar en tempestad y oleaje o a una sublevación, conmoción más funesta que una guerra sin tregua y sin

⁷⁷ Laguna de como diez letras. Mangey suple γεννητικόν.

⁷⁸ Leemos τῆς βλάβης ἀρτίου ὁλοκληροῦ παντελοῦς, en genitivo, como en mss. A.

⁷⁹ Mangey propone ἡδονάς en lugar de ὀδυνας, pero pensamos que esta última palabra va mejor al sentido del texto.

γούν .| συμποσίων τὸ μὲν πέπλησται γέλωτος, παιδιᾶς, ἐπαγγελλομένων, ἀγαθὰ ἐλπίζόντων, χαριζομένων, εὐθυμίας, εὐφημίας, ἰλαρότητος, εὐφροσύνης, ἀδείας· [168] τὸ δὲ συννοίας, κατηφείας, προσκρουσμάτων, λαιδοριῶν, τραυμάτων, βριμουμένων, ὑποβλεπομένων, ὑλακτούντων, ἀγχόντων, καταπαγκρατιαζόντων, ἀκρωτηριαζόντων ὦτα καὶ ῥίνας καὶ ἅπερ ἂν τύχη τοῦ σώματος (μέρη καὶ μέλη), τὴν [τοῦ] παντὸς τοῦ βίου μέθην καὶ παροινίαν ἐν ἀνιέρῳ ἀγῶνι μετὰ αἰσχροουργίας τῆς πάσης ἐπιδεικνυμένων.

[169] Ἀκόλουθον οὖν (ἂν) εἴη λογίζεσθαι, ὅτι καὶ ἄμπελος δευεῖν σύμβολον πραγμάτων ἐστίν, ἀνοίας τε καὶ εὐφροσύνης. Ἐκάτερον δέ, καίτοι μηνυόμενον ἐκ πολλῶν, ἵνα μὴ μακρηγορῶμεν, δι' ὀλίγων ἐπιδείξομεν. [170] Ἡνίκα ἡμᾶς διὰ τῆς τῶν παθῶν καὶ ἀδικημάτων ἐρήμης ὁδοῦ, φιλοσοφίας, ἀγαγὼν καὶ ὥσπερ εἰς ὅρος ἀναβιβάσας τὸν ὀρθὸν λόγον ἔστησεν ἐπὶ σκοπῆς καὶ ἐκέλευε περιθρεῖν τὴν ἅπασαν ἀρετῆς χώραν, εἴτε εὐγείος καὶ βαθεῖα καὶ χλοηφόρος καὶ καρποτόκος ἐστὶ καὶ ἀγαθὴ μὲν καὶ τὰ σπειρόμενα μαθήματα συναυξῆσαι, ἀγαθὴ δὲ τὰ φυτευόμενα καὶ δενδρούμενα δόγματα στελεχῶσαι, εἴτε καὶ τούναντίον, καὶ περὶ τῶν ὥσανεὶ πόλεων πράξεων, εἰ (εὐερέσταται) καὶ ὀχυρώταται ἢ γυμναὶ καὶ ἀπημφιασμένοι οἱ κύκλων τὸ βέβαιον, καὶ περὶ οἰκητόρων, εἰ πρὸς τε πλῆθος καὶ πρὸς ἀλκὴν ἐπιδεδώκασιν ἢ δι' ἀσθένειαν ὀλιγανδροῦσιν ἢ δι' ὀλιγανδρίαν ἀσθενοῦσιν, [171] τότε οὐ δυνηθέντες ὅλον τὸ σοφίας στέλεχος βαστάσαι κληματίδα μίαν καὶ βότρυν σταφυλῆς τεμόντες ἤραμεν χαρᾶς σαφέστατον δεῖγμα, κουφότατον ἄχθος, βλάστημα καὶ καρπὸν ὁμοῦ καλοκάγαθίας ἐπιδειξόμενοι τοῖς διάνοιαν ὀξυδορκοῦσι τὴν εὐκληματοῦσαν καὶ βοτρυηφόρον

heraldos. [167] Así pues, de estos dos simposios, uno está lleno de risas, de juegos, de gentes que se hacen promesas, que tienen esperanzas de bien, que se hacen regalos, de buen humor, agradables conversaciones, hilaridad, felicidad, confianza; [168] el otro está lleno de tristeza, desaliento, insultos, injurias, golpes, gente enfadada, que mira torvamente, que alborota, de estrangulamientos, de peleas de todo tipo, mutilaciones de orejas, narices o cualquier parte o miembro del cuerpo que le toque en suerte, gente que muestra ebria toda su vida y se comporta como un beodo en una lucha impía con todo tipo de actos vergonzosos⁵⁰.

[169] Sería consecuente decir que la viña es el símbolo de dos cosas, la locura y la alegría. Cada una de ellas puede ser explicada con muchos ejemplos, pero para no extendernos, lo haremos brevemente. [170] Cuando nos condujo Moisés por el camino exento de pasiones e injusticias, la filosofía, como haciéndonos subir a una montaña⁵¹, colocó la recta razón sobre una atalaya y le ordenó que escrutara toda la tierra de la virtud, ya fuera una tierra fértil, rica, verde y fructífera, capaz de hacer brotar las enseñanzas sembradas y de hacer crecer los troncos de los dogmas plantados como árboles, ya fuera todo lo contrario; y que escrutara también las acciones, como si fueran ciudades, para ver si estaban bien cercadas⁵² y amuralladas o desnudas y desprovistas⁵³ de la protección de sus muros; y que escrutara también a los habitantes, a ver si aumentaban en número y en fortaleza o si por debilidad se veían reducidos en su número o se debilitaban por su escaso número (*Num.* 13, 18-21), [171] y entonces, no pudiendo soportar toda la cepa del saber, cortamos un sarmiento y un racimo de uvas y lo elevamos como la más evidente muestra de alegría, la más ligera de las cargas, mostrando así a los que son de inteligencia aguda que el brote y fruto de la nobleza es una viña cargada

⁵⁰ cf. *Contempl.* 40 y *Plant.* 160.

⁵¹ Conjetura de Wendland εἰς ὄρος. Mss. ἐμ πορος.

⁵² Hay una laguna en el texto de 10-12 letras, que Wendland suple con εὐερεκεσταιται.

⁵³ cf. *Mos.* I 224.

ἄμπελον (cf. Num. 13).

[172] Ταύτην, ἥς μοῖράν τινα λαβεῖν ἐδυνήθημεν, εὐσκόπως ἐξομοιοῦσιν εὐφροσύνη. Μαρτυρεῖ δέ μοί τις τῶν πάλαι προφητῶν, δς ἐπιθειάσας εἶπεν· « Ἀμπελῶν κυρίου παντοκράτορος οἶκος τοῦ Ἰσραήλ » (Ies. 5, 7). [173] Ὁ μὲν Ἰσραήλ ἐστὶ νοῦς θεωρητικὸς θεοῦ τε καὶ κόσμου — καὶ γὰρ ἐρμηνεύεται θεὸν ὁρῶν —, οἶκος δὲ διανοίας ὅλη ψυχὴ. Αὕτη δ' ἐστὶν ἀμπελῶν ἱερώτατος, τὸ θεῖον βλάστημα καρποφορῶν, ἀρετῆν. [174] Οὕτω μέντοι τὸ φρονεῖν εὖ, τὸ εὐφροσύνης ἔτυμον, μέγα καὶ λαμπρόν, ὥστε φησὶ Μωυσῆς καὶ θεὸν αὐτῷ μὴ ἀπαξιῶσαι χρῆσθαι, καὶ τότε μάλιστα, ὅποτε τὸ ἀνθρώπων | γένος ἐκτρέποιο μὲν ἀμαρτήματα, ἐπικλῖνοι δὲ καὶ ἐπιστρέφοι πρὸς δικαιοσύνην, ἐκουσίῳ γνώμῃ φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς ἐπόμενον. [175] « Ἐπιστρέψει » γὰρ φησι « κύριος ὁ θεός σου εὐφρανθῆναι ἐπὶ σέ εἰς ἀγαθὰ, καθότι ἠὺφράνθη ἐπὶ τοῖς πατράσι σου, ἐὰν εἰσακούσῃς τῆς φωνῆς αὐτοῦ, φυλάσσειν πάσας τὰς ἐντολὰς καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰς κρίσεις τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τούτου » (Deut. 30, 9.10). [176] Τίς ἂν δύναίτο μᾶλλον ἀρετῆς ἡμερον ἢ καλοκάγαθίας ζῆλον ἐμφῦσαι ; Βούλει, φησὶν, ᾧ διάνοια, εὐφραίνεσθαι θεόν ; Εὐφράνθητι αὕτη καὶ ἀνάλωμα μὲν μὴ εἰσενέγκῃς μηδὲν — τίνος γὰρ τῶν σῶν χρειὸς ἐστὶν ; — ἀλλ' ἔμπαλιν ὅσα σοι δίδωσιν ἀγαθὰ χαίρουσα δέξαι. [177] Διδούς γάρ, ὅταν ἄξιοι χάριτος ὦσιν οἱ λαμβάνοντες, εὐφραίνεται· εἰ μὴ νομίζεις, ὅτι οἱ μὲν ὑπαιτίως ζῶντες παραπικραίνειν καὶ παροργίζειν ἐνδίκως λέγουιντ' ἂν θεόν, οἱ δ' ἐπαινετῶς οὐχὶ εὐφραίνειν. [178] Ἀλλὰ πατέρας μὲν καὶ μητέρας, τοὺς θνητοὺς γονεῖς, οὐδὲν οὕτως ὡς τέκνων εὐφραίνουσιν ἀρεταί, μυρίων ὅσων ἐνδεεῖς ὄντας· τὸν δὲ τῶν ὅλων γεννητὴν καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ τὸ παράπαν οὐχ ἡ καλοκάγαθία τῶν γενο-

de sarmientos y racimos (*Num.* 13, 24)⁵⁴.

[172] Esta planta, de la que podríamos tomar una parte, acertadamente puede compararse con la alegría. Tomo como testimonio a uno de los antiguos profetas, quien inspirado dijo: "El viñedo del Señor omnipotente es la casa de Israel" (*Isa.* 5, 7). [173] Israel es la mente contemplativa de Dios y el mundo — pues este nombre significa 'el que contempla a Dios'⁵⁵ —, y la mansión de la inteligencia es toda el alma⁵⁶. Esta es la sacratísima viña que produce el divino fruto, la virtud. [174] Es tan grande y hermoso pensar bien — εὖ φρονεῖν es la etimología de εὐφροσύνη — que Moisés dice que Dios no considera indigno hacerlo, sobre todo si el género humano se arrepiente de sus pecados, se inclina y se vuelve hacia la justicia, siguiendo voluntariamente las leyes y preceptos de la naturaleza. [175] Pues dice: "De nuevo volverá el Señor Dios a alegrarse por tu prosperidad, como se alegró por la de tus padres, si obedeces a su mandato de guardar todos sus mandamientos, preceptos y sentencias, escritos en este libro de la ley" (*Deut.* 30, 9-10). [176] ¿Quién podría infundir mayor deseo de virtud o anhelo de moralidad?, y dice: "¿quieres, oh inteligencia mía, complacer a Dios? Regocíjate tú misma y no le hagas ofrendas costosas, pues ¿qué necesidad tiene Él de tus bienes?, sino que con alegría recibe los bienes que Él te ofrezca. [177] Pues Él se complace dando, cuando los que reciben son dignos de su gracia, y sólo si no crees que se puede decir justamente que los que viven reprochablemente irritan y enfurecen a Dios, dudarás de que los que viven vidas elogiabiles le alegran. [178] Pero a los padres y las madres, a los progenitores mortales, nada les complace más que las virtudes de sus hijos, por muchos que sean sus defectos. ¿Acaso al Creador del Universo, que no tiene absolutamente ningún defecto, no le complace la nobleza de

⁵⁴ cf. *Mutat.* 224.

⁵⁵ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 57.

⁵⁶ Sobre el alma como una casa, cf. *Leg.* III 239.

μένων ; [179] Μαθοῦσα οὖν, ὦ διάνοια, ἡλίκον <κακὸν> μέν ἐστιν ὀργὴ θεοῦ, ἡλίκον δὲ ἀγαθὸν εὐφροσύνη θεοῦ, μηδὲν μὲν τῶν ὀργῆς ἀξίων ἐπ' ὀλέθρῳ κίνει τῷ σεαυτῆς, μόνα δὲ δι' ὧν εὐφρανεῖς θεὸν ἐπιτήδευε. [180] Ταῦτα δὲ εὐρήσεις οὐ μακρὰς καὶ ἀτριβεῖς διεξιὼν ὁδοὺς ἢ ἁπλωτα πελάγη περαιούμενος ἢ ἐπὶ τοὺς γῆς καὶ θαλάττης ἀπνευστὶ συντείνων ὄρους · οὐ γὰρ πορρωτάτῳ διώκισται καὶ τῆς οἰκουμένης ἔξω πεφυγάδευται, ἀλλ' ἢ φησι Μωυσῆς (Deut. 30, 12-14), ἐγγὺς οὕτως τὰ ἀγαθὸν παρίδρυται σοι καὶ συμπέφυκε, τρισὶ τοῖς ἀναγκαιοτάτοις μέρεσιν ἡρμοσμένον, καρδίᾳ, στόματι, χερσὶ, τὸ δ' ἐστὶ διανοίᾳ, λόγῳ, πράξεσιν, ἐπειδὴ τὰ καλὰ καὶ φρονεῖν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν ἀναγκαῖον, συμπληρούμενα ἔκ τε εὐβουλίας καὶ εὐπραξίας καὶ εὐλογίας.

[181] Λέγωμεν οὖν τῷ θάτερον εἶδος γαστριμαργίας, πολυποσίαν, ἐπιτηδεύοντι ἀρχαιονοχόῳ · τί κακοπαθεῖς, ὦ ἀνόητε ; δοκεῖς μὲν γὰρ τὰ ἀγωγὰ πρὸς εὐφροσύνην εὐτρεπίζεσθαι, τὸ δ' ἀληθὲς ἀφροσύνης καὶ ἀκολασίας ἐξάπτεις φλόγα, πολλὴν αὐτῇ καὶ ἄφθονον ἐπιφέρων ὕλην. [182] Ἄλλ' ἴσως ἂν εἴποι, μή με προπετῶς αἰτιῶ, πρὶν με σκέψασθαι. Οἰνοχοεῖν ἐτάχθην, οὐ μὴν δὴ σωφροσύνην καὶ εὐσέβειαν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐνεσκευασμένῳ, ἀλλ' ἀνδρὶ λαιμάργῳ καὶ ἀκρατεῖ | καὶ ἀδίκῳ καὶ ἐπὶ ἀσεβείᾳ μέγα φρονοῦντι, ὃς ἐτόλμησέ ποτε εἰπεῖν · « Οὐκ οἶδα τὸν κύριον » (Exod. 5, 2) · ὥς εἰκότως ἐγὼ τὰ ἐκείνῳ δι' ἡδονῆς ἐπιτετήδευκα. [183] Μὴ θαυμάσης δέ, ὅτι τοῖς ἐναντίοις ὁ θεὸς καὶ ὁ ἀντίθεος νοῦς εὐφραίνεται, Φαραῷ. Τίς οὖν οἰνοχόος θεοῦ; Ὁ σπονδοφόρος, ὁ μέγας ὄντως ἀρχιερεὺς, ὃς τὰς τῶν αἰνάνων χαρίτων λαβὼν προπόσεις ἀντεκτίνει, πλήρες ὅλον τὸ σπονδεῖον ἀκράτου μεθύσματος ἐπιχέων, ἑαυτόν. Ὅρᾳς οἰνοχόων διαφορὰς τοῖς θεραπευομένοις ἀναλογούσας. [184] Διὰ τοῦτο ἐγὼ μὲν ὁ τοῦ Φαραῷ κατὰ τὰς ἀνέσεις ἐπιτεινομένου τὸν σκληραύχενα

sus criaturas⁵⁷? [179] Habiendo aprendido, oh inteligencia, cuán gran mal es la cólera de Dios y cuán gran bien es su alegría, no muevas nada que pueda provocar su cólera y con ello tu propia ruina, por el contrario, aplícate sólo a cosas por las que puedas complacerle. [180] Estas cosas las encontrarás sin recorrer largos caminos nunca antes hollados ni navegar mares no surcados ni dirigirse sin pausa a los confines de la tierra y el mar. Pues ellas no habitan tan lejanamente ni están exiladas fuera de la tierra habitada, sino que, como dice Moisés (*Deut.* 30, 12-14), el bien se encuentra tan cerca de ti, que forma parte de tu naturaleza, adaptado a las tres partes más necesarias, el corazón, la boca y las manos, o sea, la inteligencia, la razón y los actos, pues es necesario pensar, hablar y hacer cosas buenas, que constan de buen consejo, buena acción y buen lenguaje.

[181] Hablemos ahora del que se dedica a uno de los dos tipos de glotonería, el exceso en la bebida, o sea, el maestro escanciador. ¿Por qué estás reducido a tal extremo, imbécil? Pues te parece que tus preparaciones conducen a la alegría y en realidad enciendes la llama de la locura y el desenfreno y le echas gran cantidad de madera. [182] Pero quizá diría: "no me acuses tan precipitadamente, antes de examinar mi caso. Se me ordena servir vino y no precisamente al que está preparado para la moderación, la piedad y todas las otras virtudes, sino al hombre voraz, desmedido e injusto, que se jacta grandemente de su impiedad, que osó decir una vez: "No conozco al Señor" (*Ex.* 5, 2). Es natural que yo me dedique a darle placer. [183] No te asombres de que Dios y la mente opuesta a Dios, el Faraón, se regocijen con cosas contrarias. Pues, ¿quién es el escanciador de Dios? El embajador de la paz, el verdadero gran sumo sacerdote, que habiendo recibido las libaciones de las gracias eternas, corresponde al brindis vertiendo la copa llena del licor embriagante no mezclado, de sí mismo. Ahora ves las diferencias entre los escanciadores con respecto a sus patrones. [184] Por esto yo, el escanciador del Faraón, que en sus diversiones pone la atención de su razonamiento, de rígido cuello e

⁵⁷ Conjetura de Wendland: γενομένων en lugar de mss. λεγομένων.

καὶ πάντων ἀκράτορα λογισμὸν εὐνοῦχός εἰμι (Gen. 40, 1.2), τὰ γεννητικὰ τῆς ψυχῆς ἐκτετμημένος, μετανάστης μὲν τῆς ἀνδρωνίτιδος, φυγὰς δὲ καὶ τῆς γυναικωνίτιδος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, οὔτε προέσθαι οὔθ' ὑποδέξασθαι σποράν δυνάμενος, ἀμφίβολος, οὐδέτερος, ἀνθρωπείου παράκομμα νομίσματος, ἄμοιρος ἀθανασίας, ἢ τέκνων ἢ ἐγγόνων διαδοχαῖς εἰς αἰὲ ζωपुरεῖται, συλλόγου καὶ ἐκκλησίας ἱερᾶς ἀπεσχοινισμένος· θαλαδίαν γὰρ καὶ ἀποκεκομμένον ἄντικρυς διείρηται μὴ εἰσιέναι (Deut. 23, 1). [185] Ὁ δὲ ἀρχιερεὺς ἄμωμός ἐστιν, ὁλόκληρος, ἀνὴρ παρθένου (Lev. 21, 12. 13), <τὸ> παραδοξότατον, οὐδέποτε γυναικουμένης, ἀλλ' ἔμπαλιν τὰ γυναικεῖα κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἄνδρα ὁμιλίαν ἐκλιπούσης (Gen. 18, 11), καὶ οὐκ ἀνὴρ μόνον οὗτος, ἀμιάντους καὶ παρθένους γνῶμας σπεῖρειν ἱκανός, ἀλλὰ καὶ πατὴρ λόγων ἱερῶν· [186] ὧν οἱ μὲν ἐπίσκοποι καὶ ἔφοροι τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων, Ἑλεάζαρ καὶ Ἰθάμαρ (Exod. 28, 1), οἱ δὲ λειτουργοὶ θεοῦ, τὴν οὐράνιον φλόγα ἀνακαίειν καὶ ζωपुरεῖν ἐπειγόμενοι· τρίβοντες γὰρ αἰὲ τοὺς περὶ ὁσιότητος λόγους καθάπερ ἐκ πυρείων τὸ θεοειδέστατον εὐσεβείας γένος ποιοῦσιν ἐκλάμπειν. [187] Ὁ δὲ τούτων ὑφηγητὴς ὁμοῦ καὶ πατὴρ οὐχ ἢ τυχοῦσα μοῖρα τῆς ἱερᾶς ἐκκλησίας ἐστίν, ἀλλ' οὐ χωρὶς σύγκλητος οὐκ ἂν ἀθροισθεῖη ποτὲ τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν βουλή τὸ παράπαν, ὁ πρόεδρος, ὁ πρύτανις, ὁ δημιουργός, ὁ καὶ χωρὶς ἄλλων μόνος ἐφ' ἑαυτοῦ σκοπεῖν τε καὶ πράττειν ἕκαστα ἱκανός. [188] Οὗτος σὺν ἄλλοις μὲν ἐξεταζόμενος ὀλίγος, πολὺς δέ, ὅταν μονωθῇ, γίνεται, δικαστήριον <ὅλον>, ὅλον βουλευτήριον, ὅλος δῆμος, ὅλος ὄχλος, σύμπαν ἀνθρώπων γένος, μᾶλλον δέ, εἰ τάληθές εἰπεῖν δεῖ, μεθόριός τις θεοῦ <καὶ ἀνθρώπου> φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων. [189] «Ὅταν» γὰρ φησιν «εἰσὶν εἰς | τὰ ἅγια

incapaz de dominar nada, soy un eunuco (*Gen.* 40, 1-2), castrado de los órganos genitales del alma, emigrado, desterrado de las habitaciones de los hombres, exilado también del gineceo, ni macho ni hembra, incapaz de producir o recibir inseminación, ambiguo, neutro, falsificación de la moneda humana, privado de la inmortalidad que por la sucesión de hijos y nietos mantiene viva la llama de la vida para siempre, excluido de la reunión y la asamblea sagrada, pues está prohibido directamente que entren los eunucos mutilados (*Deut.* 23, 1). [185] El sumo sacerdote es irreprochable, intacto, marido de una virgen (*Lev.* 21, 13) y lo más extraño de todo, una virgen que nunca llega a ser mujer, sino que por el contrario, deja atrás su femeneidad⁸⁸ en compañía de su marido (*Gen.* 18, 11), y éste es un marido no sólo capaz de sembrar pensamientos inmaculados y vírgenes, sino que también es padre de razonamientos sagrados. [186] De estos, unos son vigilantes e inspectores de los hechos de la naturaleza, Eleazar e Itamar (*Ex.* 28, 1), otros son servidores de Dios, que se apresuran a prender la llama celeste y mantenerla viva⁸⁹, pues, ejercitándose⁹⁰ siempre en pensamientos sacratísimos hacen brillar, como si surgiera de materia inflamable, la llama de la piedad, la cualidad más parecida a la divinidad. [187] Él que es al tiempo su preceptor y padre no es un miembro al azar de la sagrada asamblea, sino aquel sin el cual no se habría congregado absolutamente jamás la asamblea de las partes del alma, el presidente, el prítanis, el creador, el único capaz, excluyendo a los demás, de ver y hacer todo. [188] Este, examinado en comparación con los demás es poco, pero si se toma aislado, se convierte en algo muy grande, equivalente a todo un tribunal, a todo un consejo, a todo un pueblo, una multitud, a todo el género humano, o aún más, si hay que decir la verdad, una naturaleza intermedia entre Dios y hombre, inferior a Dios pero superior al hombre. [189] Pues dice Moisés: "Cuando el sumo sacerdote

⁸⁸ cf. *Cher.* 50.

⁸⁹ Nadab y Abihu, que ya han sido nombrados en el punto 67.

⁹⁰ Es el verbo *τριβειν*, que significa 'frotar' y *λογον τριβειν* significa 'conversar'. Este juego de palabras es intraducible.

τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεύς, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται » (Lev. 16, 17). Τίς οὖν, εἰ μὴ ἄνθρωπος ; Ἀρά γε θεός ; Οὐκ ἂν εἴποιμι — τὸν γὰρ τοῦ ὀνόματος τοῦδε κληρὸν ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἔλαχε Μωυσῆς ἔτι ὢν ἐν Αἰγύπτῳ, προσρηθεὶς Φαραὼ θεός (Exod. 7, 1) — οὔτε ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐκατέρων τῶν ἁκρων, ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς, ἐφαπτόμενος.

[190] Τὸ μὲν οὖν ἕτερον εἶδος ἀμπέλου, ὅπερ εὐφροσύνη κεκληρῶται, καὶ τὸ ἐξ αὐτῆς μέθυσμα, ἡ ἄκρατος εὐβουλία, καὶ ὁ ἀρυσάμενος οἰνοχόος ἐκ τοῦ θείου κρατήρος, ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς ἀρετῶν πεπλήρωκεν ἐπὶ χεῖλη, δεδήλωται. [191] Τὸ δὲ ἀνοίας καὶ λύπης καὶ παροινίας ἤδη μὲν τρόπῳ τινὶ τύπῳ δὲ ἕτερον ἐκτυποῦται διὰ τῶν ἐτέρωθεν λεχθέντων ἐν ᾧ τῇ μείζονι · « Ἐκ γὰρ ἀμπέλου » φησὶ « Σοδόμων ἡ ἄμπελος αὐτῶν, καὶ ἡ κληματὶς αὐτῶν ἐκ Γομόρρας · ἡ σταφυλὴ αὐτῶν σταφυλὴ χολῆς, βότρυς πικρίας αὐτοῖς · θυμὸς δρακόντων ὁ οἶνος αὐτῶν, καὶ θυμὸς ἀσπίδων ἀνίατος » (Deut. 32, 32. 33). [192] Ὅρας ὅσα τὸ ἀφροσύνης μέθυσμα ἐργάζεται, τὸ πικρὸν, τὸ κακὸν, τὸ ἀκρόχολον, τὸ περίθυμον, τὸ ἀτίθασον, τὸ δηκτικόν, τὸ ἐπίβουλον. ἐμφαντικώτατα δὲ ἀφροσύνης ἔρνος ἐν Σοδόμοις φησὶν εἶναι — τύφλωσις δὲ ἡ στείρωσις ἐρμηνεύεται Σόδομα —, ἐπειδὴ τυφλὸν καὶ ἄγονον καλῶν ἀφροσύνη, ὑφ' ἧς ἀναπεισθέντες τινὲς μετρεῖν καὶ σταθμᾶσθαι καὶ ἀριθμεῖν πάντα καθ' αὐτοὺς ἠξίωσαν · Γομόρρα (γὰρ) μεταληφθέν ἐστὶ μέτρον. [193] Μωυσῆς δὲ στάθμην καὶ μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων ὑπέλαβεν εἶναι τὸν θεόν, ἀλλ' οὐ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν. Δηλοῖ δὲ διὰ τούτων φάσκων · « Οὐκ ἔσται ἐν μαρσίππῳ σου στάθμιον καὶ στάθμιον, μέγα ἢ

entre en el santo de los santos, no será hombre" (*Lev.* 16, 17)⁹¹. ¿Qué es pues, si no es hombre? ¿Acaso es un dios? Yo no lo diría, — pues la suerte de esta designación está reservada al archiprofeta Moisés, estando en Egipto, cuando fue llamado Dios del Faraón (*Ex.* 7, 1)⁹² —, no es un hombre, ni tampoco es un dios⁹³, sino que toca los dos extremos, como si uno fuera sus pies y el otro su cabeza.

[190] Hemos explicado una de las dos clases de viña, a la que está asignada la alegría, y la bebida embriagante que de ésta se extrae, la prudencia sin mezcla, y el escanciador que la sirve de la crátera divina, que el propio Dios ha llenado hasta los bordes de virtudes. [191] La otra clase, la de la insensatez, el dolor, el delirio de la borrachera, en cierto modo ha sido presentada, pero ha sido caracterizada de otra manera en las palabras del cántico mayor⁹⁴: "Su viña viene de la viña de Sodoma, su sarmiento de Gomorra, sus uvas de las uvas de la ira y su racimo es el racimo de la amargura. Su vino es furia de dragones y veneno mortal de víboras" (*Deut.* 32, 32-33). [192] Ahora ves lo que produce el licor embriagante de la locura, la amargura, la maldad, la irascibilidad, la cólera, el salvajismo, la mordacidad, la insidia. Enérgicamente dice que la planta de la locura está en Sodoma — pues el nombre Sodoma significa ceguera o esterilidad⁹⁵ —, pues la locura es ciega e incapaz de engendrar bienes, y convencidos por ella algunos juzgaron conveniente medir, pesar y contar todo para sí — pues la traducción de Gomorra es 'medida'⁹⁶ —. [193] Moisés concebía que el peso, la medida y la cuenta de todo es Dios y no la mente humana. Y lo demuestra diciendo estas palabras. "No tendrás en tu saco dos pesas, una

⁹¹ cf. *Heres* 84. Es una interpretación de Filón al texto bíblico, que dice que, mientras dura el ritual de la absolución, no habrá ningún otro hombre en el santuario más que el sumo sacerdote, pero no dice que no sea hombre.

⁹² Filón no cree en esta divinización de Moisés. Dice que no es *προς ἀληθειαν* sino sólo *δοξή* (*Deter.* 161). cf. también *Sacrif.* 9, *Leg.* I, 40, *Migr.* 84 y *Mutat.* 19.

⁹³ Wendland propone οὐτε ὄν θεός οὐτε ὄν ἄνθρωπος.

⁹⁴ cf. *Mutat.* 57. cf. Ambrosio, *De Noe*, 19, 69 p. 463 Sch.

⁹⁵ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 79.

⁹⁶ Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 80.

μικρόν · οὐκ ἔσται ἐν τῇ οἰκίᾳ σου <μέτρον καὶ μέτρον>, μέγα ἢ μικρόν · στάθμιον ἀληθινὸν καὶ δίκαιον ἔσται σοι » (Deut. 25, 13-15). [194] Ἀληθὲς δὲ καὶ δίκαιον μέτρον τὸ τὸν μόνον δίκαιον θεὸν ὑπολαβεῖν πάντα μετρεῖν καὶ σταθμᾶσθαι καὶ ἀριθμοῖς καὶ πέρασι καὶ ὅροις τὴν τῶν ὅλων περιγράψαι φύσιν, ἄδικον δὲ καὶ ψευδὲς τὸ νομίσαι κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ταῦτα συμβαίνειν.

[195] Ὁ δὲ εὐνοῦχος ἄμα καὶ ἀρχιοινοχόος τοῦ Φαραὼ τὸ ἀφροσύνης γεννητικὸν φυτόν, ἄμπελον, φαντασιωθεὶς προσαναζωγραφεῖ τρεῖς πυθμένας, ἵνα τὰς ἐν τῷ διαμαρτάνειν κατὰ τοὺς τρεῖς χρόνους ἐσχατιὰς παρεμφήνη · πυθμὴν γὰρ τὸ ἐσχατον. | [196] Ἐπειδὴ οὖν ἀφροσύνη πᾶσαν ψυχὴν ἐπισκιάσῃ καὶ κατασχῇ καὶ μηδὲν αὐτῆς ἄφετον μηδὲ ἐλεύθερον μέρος ἐάσῃ, οὐ μόνον ὅσα τῶν ἀμαρτημάτων ἰάσιμα δρᾶν ἀναγκάζει, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἀνίατα. [197] Τὰ μὲν οὖν θεραπείαν ἐνδεχόμενα ῥᾶστα καὶ πρῶτα γράφεται, τὰ δὲ ἀθεράπευτα παγχάλεπα καὶ ὕστατα, πυθμέσιν ἀναλογοῦντα. [198] Καὶ καθάπερ, οἶμαι, ἡ φρόνησις ἄρχεται μὲν ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων ὠφελεῖν, λήγει δὲ εἰς τὰς ὑπερβολὰς τῶν κατορθωμάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀφροσύνη καταβιάζουσα τὴν ψυχὴν ἄνωθεν καὶ κατ' ὀλίγον ἀφιστᾶσα παιδείας μακρὰν ὀρθοῦ λόγου διοικίζει καὶ μέχρι τῶν ἐσχατιῶν καθαιρεῖ. [199] Τὸ δ' ὄναρ ἐδήλου μετὰ τοὺς πυθμένας ἀνθοῦσαν καὶ βλαστάνουσαν καὶ καρποφοροῦσαν τὴν ἄμπελον – « αὐτὴ » γὰρ φησι « θάλλουσα ἀνενηνοχυῖα βλαστούς · πέπειροι βότρυες σταφυλῆς » (Gen. 40, 10) –, ἣν εὐκτέον ἀκαρπία χρησθαι καὶ μηδέποτε χλοηφορῆσαι καὶ πάντα μεμαράνθαι τὸν αἰῶνα. [200] Τί γὰρ εἶη μείζον κακὸν [ἢ] θαλλούσης καὶ εὐφορούσης ἀφροσύνης ; Ἀλλὰ καὶ « τὸ ποτήριον Φαραώ », ἡ δεξαμενὴ τῆς ἀνοίας καὶ παροινίας καὶ τῆς παρὰ πάντα τὸν βίον ἀπαύστου μέθης, « ἐν τῇ χειρί μου » (Gen. 40, 11), φησίν,

grande y una pequeña, ni en tu casa dos medidas, una grande y una pequeña, sino que tendrás un solo peso verdadero y justo" (*Deut.* 25, 13-15). [194] La verdadera y justa medida es concebir que sólo Dios es la justa medida y todo lo mide y pesa y describe la naturaleza de todo con números, términos y límites, y la medida injusta y falsa es considerar que estas cosas suceden conforme al espíritu humano⁹⁷.

[195] El eunuco que es al tiempo escanciador del Faraón, habiendo tenido la visión de la planta pariente de la locura, la viña, describe a continuación los tres sarmientos, para sugerir los tres extremos del error por las tres divisiones del tiempo, pues la raíz es el extremo. [196] Puesto que la locura ha ensombrecido y retenido al alma entera, y no le permite hacer nada libre ni voluntario, sino que la fuerza a cometer no sólo los pecados que pueden ser perdonados, sino también los imperdonables. [197] Los que pueden recibir curación son los ligeros y los descritos en primer lugar; los incurables son los graves y descritos los últimos, análogamente a los sarmientos. [198] Y, según creo, así como el sentido común comienza a ser útil a partir de pequeñas cosas y llega hasta el final en los extremos de la virtud, por otra parte la locura precipita al alma con violencia desde su altura y despojándola poco a poco de su cultura la retiene alejada de la recta razón y la destruye hasta los últimos extremos. [199] El ensueño mostraba después de los sarmientos a la vid floreciendo, echando brotes y dando frutos — pues dice, "ésta florecía y echaba brotes. Habían madurado los racimos de uvas" (*Gen.* 40, 10) —; hay que rogar que esta vid sea estéril en frutos, que en absoluto brote y que se marchite completamente para siempre. [200] ¿Qué mal puede ser mayor que la locura floreciente y fructífera? Además dice "la copa del Faraón", el receptáculo de la insensatez y la embriaguez y la constante borrachera que se prolonga toda la vida, "estaba en mi mano" (*Gen.* 40, 11), lo que es lo mismo que decir en

⁹⁷ Filón piensa que Dios es la medida de todo, cf. *Poster.* 35, en que menciona a Protágoras como representante de la opinión de que el hombre es la medida de todo: Diels, *Vors.* 74 B 1: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, cf. Platón, *Leg.* IV 716 C: ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη βελτίστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος.

ἐστὶν ἴσον τῷ ἐν ταῖς ἐμαῖς ἐγχειρήσεσι καὶ ἐπιβολαῖς καὶ δυνάμεσιν · οὐ γὰρ ἄνευ γε τῶν ἐμῶν ἐπινοιῶν εὐδοήσει τὸ πάθος ἐξ ἑαυτοῦ. [201] Ὡςπερ γὰρ ἐν μὲν ταῖς τοῦ ἡνιόχου χερσὶ τὰς ἡνίας εἶναι προσήκεν, ἐν δὲ ταῖς τοῦ κυβερνήτου τοὺς οἴακας — μόνως γὰρ οὕτως κατορθοῦται δρόμος μὲν ἄρματι, σκάφει δὲ πλοῦς —, οὕτως ἐν τῇ χειρὶ καὶ δυνάμει τοῦ θάτερον εἶδος τῆς γαστριμαργίας τεχνιτεύοντος, οἶνοφλυγίαν, ἢ τοῦ ἀκρατοῦς ἐστὶν ἐκλήρωσις. [202] Ἀλλὰ τί παθῶν ὑπέμεινεν αὐχεῖν ἐπ' ἀρνήσεως μᾶλλον ἢ ὁμολογίας ἐπαξίῳ πράγματι ; Ἡ οὐκ ἄμεινον ἦν μὴ οὐχ ὁμολογεῖν διδάσκαλον ἀκρασίας εἶναι, ἀλλὰ τῷ ἀκρατεῖ τὰ ὑπεκκαύματα τοῦ πάθους ἐπαναθεῖναι ὡς εὐρετῇ καὶ αὐτουργῷ τεθρυμμένου καὶ κατεαγότος αἰσχίστου βίου ; [203] Τοιοῦτον δ' ἐστὶν · ἀφροσύνη σεμνύνεται ἐφ' οἷς εἰκὸς ἐγκαλύπτεσθαι · νυνὶ μὲν οὐ μόνον ἐπὶ τῷ τὴν δεξαμενὴν τῆς ἀκράτορος ψυχῆς, τὸ ποτήριον, περιφέρειν ἐν ταῖς χερσὶ καὶ ἐπιδείκνυσθαι πᾶσιν ἀγάλλεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῷ τὴν σταφυλὴν εἰς αὐτὸ ἐκθλίβειν · τὸ δ' ἐστὶ τὸ ἐκπληρωτικὸν τοῦ πάθους δημιουργεῖν καὶ κεκρυμμένον εἰς φῶς ἄγειν. [204] Ὡς γὰρ τὰ βρέφη γλιχόμενα τροφῆς, ὁπότε μέλλοι σπᾶν τοῦ γάλακτος, ἐκθλίβει καὶ πιέζει τὸν μαστὸν τῆς τρεφούσης, οὕτω τὴν πηγὴν, ἀφ' ἧς τὸ οἶνοφλυγίας ὀμβρεῖ | κακόν, ὁ δημιουργὸς τῆς ἀκρασίας πιέζει κραταιῶς, ἵνα ταῖς ἐκθλιβομέναις λιβάσιν ἡδίστη τροφὴ χρῶτο.

[205] Τοιοῦτος μὲν ἡμῖν ὁ βεβακχευμένος ἀκράτῳ, παροΐνιον καὶ παράληρον κακὸν καὶ ἀνίατον, γραφέσθω · τὸν δὲ συγγενῇ τούτου γάστρωνα καὶ αὐτὸν ὄντα, πολυφαγίας καὶ λαιμαργίας ἐταῖρον, τὰ περὶ ἐδωδὴν ἀκρατῶς τεχνιτεύοντα, πάλιν ἐπισκεπτέον. [206] Καίτοι οὐ πολλῆς δεῖ πρὸς τὴν θήραν αὐτοῦ φροντίδος · ἔστι γὰρ ἐκμαγεῖον ἐμφερέστατον αὐτοῦ τῆς εἰκόνος ὁ φανεῖς ὄνειρος.

Ἀκριβώσαντες <οὖν> αὐτὸν ἐκείνον ὥσπερ ἔμφασιν ἐν

mis empresas, en mis proyectos y mis poderes, pues sin mis pensamientos la pasión por sí misma no puede ir muy lejos. [201] Así como es conveniente que en las manos del auriga estén las riendas y en las del piloto la caña del timón, pues sólo de esta manera será recto el curso del carro y la navegación del navío, así también en la mano y el poder del artista de uno de las dos clases de glotonería, el exceso de vino, está la satisfacción del intemperado. [202] Pero, ¿bajo el influjo de qué pasión se atrevió a jactarse de una actividad más digna de ser negada que de ser reconocida? o ¿no habría sido mejor no reconocer que se es maestro de la desmesura y dejar al incontinente la responsabilidad de los alimentos del vicio, ya que es él el inventor y autor de una vida inconsistente, disoluta y vergonzosa? [203] Es un hecho, la locura se enorgullece de cosas que sería natural ocultar. Ahora, no sólo se vanagloria de llevar en sus manos el receptáculo del alma incontinente, la copa, y enseñárselo a todo el mundo, sino también de exprimir las uvas en él, que es como conducir la pasión a su plenitud y llevarla a la luz cuando estaba escondida. [204] De la misma manera que las criaturas hambrientas, en el momento de chupar la leche, exprimen y aprietan el pecho de su nodriza, así exprime con fuerza el artesano de la incontinenencia la fuente de la que surge como una lluvia el vicio de la embriaguez, para extraer de las gotas exprimidas un alimento placentero.

[205] Tal es la descripción que damos del hombre que se emborracha con vino puro, delirante y enloquecido, que además es incurable. Ahora debemos volvernos hacia su pariente, también él dedicado al vientre, amigo del exceso de comida y la glotonería, artista del comer sin medida⁹⁵. [206] Así, no será necesario mucho esfuerzo en nuestra pesquisa: la visión contenida en su ensueño es la más detallada imagen de él mismo.

Estudiándola en detalle, veremos a este hombre como en la imagen

⁹⁵ Los estoicos pensaban que *λήρησις* y *ληρεῖν*, 'desvariar' eran *ἀμαρτήματα*, cf. *SVF* III 163, II 179, 16, 20.

κατόπτρῳ θεασόμεθα. [207] « Ὡμην » γάρ φησι « τρία κανᾶ χονδριτῶν αἶρειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς μου » (Gen. 40, 16). Κεφαλὴν μὲν τοίνυν ἀλληγοροῦντές φαμεν εἶναι ψυχῆς τὸν ἡγεμόνα νοῦν, ἐπικεῖσθαι δὲ τούτῳ πάντα · καὶ γὰρ ἐξεφώνησέ ποτε ἐπ' αὐτοῦ · « Ἐπ' ἐμέ ἐγένετο ταῦτα πάντα » (Gen. 42, 36). [208] Στειλάμενος οὖν πομπὴν ὧν ἐτεχνίτευσε κατὰ γαστρός τῆς ταλαίνης ἐπιδείκνυται, καὶ κανηφορῶν ὁ ἀνόητος οὐκ αἰδεῖται τοσοῦτῳ βαρυνόμενος τριττῷ κανῶν ἄχθει, τοῦτο δ' ἐστὶ τρισὶ χρόνου μέρεσι. [209] Τὴν γὰρ ἡδονὴν οἱ θιασῶταί φασιν αὐτῆς ἔκ τε μνήμης τῶν παρεληλυθότων τερπνῶν καὶ ἐξ ἀπολαύσεως τῶν ἐνεστηκότων καὶ ἐξ ἐλπίδος τῶν μελλόντων συνεστάναι · [210] ὥστε τὰ τρία κανᾶ τοῖς τρισὶ τοῦ χρόνου μέρεσιν ἐξομοιοῦσθαι, τὰ δ' ἐπὶ τῶν κανῶν πέμματα τοῖς ἐκάστῳ τῶν μερῶν ἐφαρμόζουσι, παρεληλυθότων μνήμαις, ἐνεστηκότων μετουσίαις, μελλόντων προσδοκίαις, τὸν δὲ βαστάζοντα ταῦτα πάντα τῷ φιληδόνῳ, ὃς οὐκ ἀφ' ἑνὸς γένους ἀκрасίας, ἀλλ' ἀπὸ πάντων σχεδὸν εἰδῶν καὶ γενῶν τῆς ἀκολασίας ἄσπονδον καὶ φιλίων ἀλῶν ἐπιδεᾷ τράπεζαν ἐκπεπλήρωκεν. [211] Ἦς ἀπολαύει μόνος ὥσπερ ἐν δημοθιοινίᾳ ὁ βασιλεὺς Φαραώ, σπορὰν καὶ σκέδασιν καὶ φθορὰν ἐγκρατείας ἐπιτετηδευκώς · ἐρμηνεύεται γὰρ σκεδασμός. Ἔστι δὲ τὸ ὑπέρογκον καὶ βασιλικὸν αὐτῷ οὐκ ἐφ' οἷς εἰκὸς σωφροσύνης ἀγαθοῖς ἀγάλλεσθαι, ἀλλ' ἐν οἷς ἀπεικὸς βδελυρίας ἐπιτηδεύμασι σεμνύνεσθαι, πρὸς ἀπληστίαν καὶ λαιμαργότητα καὶ τὸ ἀβροδίαιτον ἐξοκείλαντι. [212] Τοιγάρτοι τὰ πτηνά, τὸ δ' ἐστὶν αἱ ἐπιποτώμεναι ἔξωθεν ἀτέκμαρτοι συντυχίαι, πάντα πυρὸς τρόπον ἐπιδραμοῦνται καὶ ἀναφλέξουσι καὶ τῇ παμφάγῳ δυνάμει καταναλώσουσιν (Gen. 40, 17), ὡς μηδὲ λείψανον γοῦν ὑπολείπεσθαι πρὸς ἀπόλαυσιν τῷ κανηφοροῦντι, ὃς ἤλπισε τὰς εὐρέσεις καὶ τὰς ἐπινοίας

de un espejo. [207] Pues dice: "me pareció llevar tres canastos de panecillos sobre mi cabeza" (*Gen.* 40, 16). Decimos simbólicamente que la cabeza es la mente, la parte rectora del alma, sobre la que todo se apoya, y por esto le⁹⁹ gritó una vez así: "¡sobre mí reposan todas las cosas!" (*Gen.* 42, 36)¹⁰⁰. [208] Efectivamente se nos muestra enviando la procesión que ha organizado con sus artes para el pobre vientre, y llevando sus canastos sobre la cabeza, no se avergüenza el insensato de ir cargado con una triple carga de canastos, es decir, las tres partes del tiempo. [209] Los cofrades del placer dicen que está hecho del recuerdo de los pasados placeres, el goce de los presentes y la esperanza de los futuros¹⁰¹. [210] Así como las tres canastas se comparan a las tres partes del tiempo, los pasteles que hay en ellas corresponden a cada una de las partes, a los recuerdos de las cosas pasadas, al aprovechamiento de las cosas presentes y a la espera de las cosas por venir, y el que las porta a todas ellas, al amigo del placer, que ha llenado una mesa, no de una sola clase de incontinencia, sino de casi todas clases y géneros de desenfreno, una mesa sin libaciones y sin la sal de la amistad. [211] En esta mesa, como un banquete público, hay sólo un comensal, el Faraón, que se ha dedicado a la desaparición, la dispersión, la ruina de la continencia. Pues su nombre significa eso, dispersión¹⁰². Lo que es superior y real para él no es, como sería natural, enorgullecerse de los bienes de la moderación, sino que se vanagloria de manera antinatural de dedicar su tiempo a la indecencia, arrastrándose a la deriva tras el deseo insaciable, la gula y la molicie. [212] Así los pájaros, es decir, las desgracias inesperadas que llegan volando desde el exterior, se extenderán por todos sitios como un incendio, le abrasarán y le consumirán con su fuerza devoradora (*Gen.* 40, 17), de manera que no quedará ni un resto para el disfrute del que porta las canastas, quien tenía la esperanza de mantener

⁹⁹ El ms. A da ἐν τῷ. Wendland corrige ἐν αὐτοῦ.

¹⁰⁰ Jacob, identificado con el espíritu, es el que grita.

¹⁰¹ Epicúreos, cf. Usener, *Epicurea*, fr. 435 - 439. Cicerón, *Tusc. disp.* V 33, 96.

¹⁰² Sobre este nombre, cf. cap. 5 § 81.

αὐτοῦ μέχρι παντός αἰῶνος οἷσιν ἀναφαιρέτους ἐν | βεβαίῳ.
[213] Χάρις δὲ τῷ νικηφόρῳ θεῷ, ὃς ἀτελεῖς τὰς εἰς ἄκρον
πεποιημένας σπουδὰς τοῦ φιλοπαθοῦς ἐργάζεται, πτηνὰς
φύσεις ἐπιπέμπων ἀοράτως πρὸς ἀναίρεσιν καὶ φθορὰν
αὐτῶν. Περισυληθεὶς οὖν ὁ νοῦς ὧν ἐδημιούργησεν, ὥσπερ
τὸν αὐχένα ἀποτμηθεὶς ἀκέφαλος καὶ νεκρὸς ἀνευρεθήσεται,
προσηλωμένος ὥσπερ οἱ ἀνασκολοπισθέντες τῷ ξύλῳ τῆς
ἀπόρου καὶ πενιχρᾶς ἀπαιδευσίας. [214] Ἔως μὲν γὰρ
μηδὲν λυμαίνεται τῶν ἐξαπιναίως εἰωθότων ἀπροοράτως
ἐπιφοιτᾶν, εὐδοεῖν δοκοῦσιν αἱ πρὸς ἀπόλαυσιν ἡδονῆς
τέχναι· κατασκηψάντων δ' ἐκ τοῦ ἀφανοῦς ἀνατρέπονται,
καὶ ὁ δημιουργὸς αὐταῖς συνδιαφθείρεται.

[215] Τὰ μὲν οὖν τῶν διηρημένων τὸ γεύσεως ἐργαστήριον
ἐν ἐκατέρῳ τροφῆς εἶδει, πόσεώς τε καὶ βρώσεως οὐχὶ τῆς
ἀναγκαίας ἀλλὰ περιττῆς καὶ ἀκράτορος, ὀνείρατα δεδή-
λωται· τὰ δὲ <τοῦ> τούτων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσαι ψυχῆς
δυνάμεις, βασιλεύειν δοκοῦντος, ὄνομα Φαραώ, κατὰ τὸ
ἀκόλουθον αὐτίκα διερευνητέον. [216] « Ἐν γὰρ τῷ ὕπνῳ
μου » φησὶν « ὥμην ἐστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ·
καὶ ὥσπερ ἐκ τοῦ ποταμοῦ ἀνέβαινον βόες ἑπτὰ, ἐκλεκταὶ
ταῖς σαρκὶ καὶ καλαὶ τῷ εἶδει, καὶ ἐνέμοντο ἐν τῷ ἄχρῳ. Καὶ
ἰδοὺ ἕτεραι ἑπτὰ βόες ἀνέβαινον ὀπίσω αὐτῶν ἐκ τοῦ ποταμοῦ,
πονηραὶ καὶ αἰσχροὶ τῷ εἶδει καὶ λεπταὶ ταῖς σαρκὶν, ὥς οὐκ
εἶδον τοιαύτας ἐν ὅλῃ τῇ Αἰγύπτῳ αἰσχροτέρας. [217] Καὶ
κατέφαγον αἱ βόες αἱ λεπταὶ καὶ αἰσχροὶ τὰς ἑπτὰ βόας τὰς
πρώτας τὰς καλὰς καὶ ἐκλεκτάς, καὶ εἰσῆλθον εἰς τὰς κοιλίας
αὐτῶν· <καὶ οὐ διάδηλοι ἐγένοντο ὅτι εἰσῆλθον εἰς τὰς
κοιλίας αὐτῶν>, καὶ αἱ ὄψεις αὐτῶν αἰσχροὶ, καθὰ καὶ τὴν
ἀρχὴν [εἶπον]. [218] Ἐξεγερθεὶς δὲ ἐκοιμήθην, καὶ εἶδον
πάλιν ἐν τῷ ὕπνῳ μου, καὶ ὥς ἑπτὰ στάχυες ἀνέβαινον ἐν
πυθμένι ἐνί, πλήρεις καὶ καλοὶ· ἄλλοι δὲ ἑπτὰ στάχυες
λεπτοὶ καὶ ἀνεμόφθοροι ἀνεφύοντο ἐχόμενοι· καὶ κατέπιον

para siempre sus invenciones y pensamientos de manera segura sin que nadie se los arrebatase. [213] Gracias a Dios el vencedor, que impide llegar a su término a los preparativos obrados con extremo detalle del amante de la pasión, enviándole invisiblemente las naturalezas aladas para la ruina y destrucción de estos preparativos. El espíritu, habiendo sido despojado de sus creaciones, se encontrará como un cadáver decapitado¹⁰³, con el cuello mutilado, y clavado como los crucificados, en el árbol de la incultura, que no tiene recursos ni dinero. [214] Pues mientras no sufran ningún daño de estos pájaros que acostumbran visitar repentina e inesperadamente, parecen marchar bien las artes que producen el placer. Pero cuando los pájaros, salidos de lo invisible, se lanzan sobre ellas, estas se derrumban y el artesano perece con ellas.

[215] Esta ha sido la explicación de los ensueños de los que se reparten el taller del sentido del gusto en cada una de las clases de alimentación, la comida y la bebida, y no de la alimentación necesaria, sino de la supérflua e intemperada. A continuación han de examinarse los de aquel que creía ser el rey de estas y de otras facultades del alma, es decir, el Faraón. [216] "En mi ensueño" dice "me parecía estar en pie a la orilla del río y era como si surgieran del río siete vacas gordas y hermosas en su aspecto, que se pusieron a pacer en la ribera¹⁰⁴. Y he aquí que otras siete vacas salieron detrás de estas del río, malas, feas y flacas, de las que no he visto peores en todo Egipto. [217] Las vacas flacas y malas se comieron a las siete primeras vacas, buenas y hermosas, que entraron en sus vientres, pero no se notó que habían entrado en sus vientres ¹⁰⁵, y su aspecto siguió siendo feo como al principio. [218] Habiéndome despertado, volví a dormir y tuve otro ensueño, en el que siete espigas salían de la misma caña, granadas y hermosas. A continuación salían otras siete espigas

¹⁰³ Filón piensa en Gen. 40, 19: el Faraón le cortó la cabeza.

¹⁰⁴ Leemos la corrección de Adler ἐν τῷ ὄχθῳ en vez de ἐν τῷ ἄχθῳ. cf. los. 101: παρὰ ταῖς ὄχθαις νεμεσθαι.

¹⁰⁵ Es una reconstrucción de una laguna basada en los LXX: ἰ καὶ οὐ διαδηλοὶ ἐγένοντο ὅτι εἰσηλθόν εἰς τὰς κοιλίας αὐτῶν .

οἱ ἑπτὰ στάχυες τοὺς καλοὺς καὶ τοὺς πλήρεις » (Gen. 41, 17-24). [219] Ὁρᾷ μὲν δὴ <τὸ> προοίμιον τοῦ φιλαύτου, ὃς κινήτὸς καὶ στρεπτὸς καὶ μεταβλητὸς ὢν κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχὴν φησιν· « Ὡμην ἐστάναι », καὶ οὐκ ἐλογίσατο, ὅτι μόνῳ θεῷ τὸ ἀκλινὲς καὶ πάγιόν ἐστιν οἰκεῖον καὶ εἴ τις αὐτῷ φίλος. [220] Τῆς μὲν ἀκλινουῦς περὶ αὐτὸν δυνάμεως σαφεστάτη πίστις ὅδε ὁ κόσμος, αἰὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων — ὅποτε δὲ ὁ κόσμος ἀρρεπῆς, ὁ δημιουργὸς πῶς οὐ βέβαιος ; —, εἴτα μέντοι καὶ οἱ ἀψευδέστατοι μάρτυρες ἱεροὶ χρησμοί· [221] λέγεται γὰρ ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ· « Ὡδε ἐγὼ ἔστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σέ ἐπὶ τῆς πέτρας ἐν Χωρήβ » (Exod. 17, 6), ἴσον τῷ | οὗτος ἐγὼ ὁ ἐμφανὴς καὶ ἐνταῦθα ὢν ἐκεῖ τέ εἰμι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὴς τὰ πάντα, ἐστὼς ἐν ὁμοίῳ καὶ μένων, ἄτρεπτος ὢν, πρὶν ἢ σέ ἢ τι τῶν ὄντων εἰς γένεσιν ἐλθεῖν, ἐπὶ τῆς ἀκροτάτης καὶ πρεσβυτάτης ἰδρυμένος δυνάμεως ἀρχῆς, ἀφ' ἧς ἡ τῶν ὄντων γένεσις ὤμβρησε καὶ τὸ σοφίας ἐπλήμμυρε νᾶμα. [222] Ἐγὼ γάρ εἰμι « ὁ ἐξαγαγὼν ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος » (Deut. 8, 15) ἐν ἑτέροις εἴρηται. [Μαρτυρεῖ Ἰδὲ | καὶ Μωυσῆς περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον φάσκων· « Εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ » (Exod. 24, 10), τὸ μὴ μεταβάλλειν διὰ τῆς στάσεως καὶ ιδρύσεως αἰνιττόμενος. [223] Ἀλλὰ γὰρ τοσαύτη περὶ τὸ θεῖόν ἐστιν ὑπερβολὴ τοῦ βεβαίου, ὥστε καὶ ταῖς ἐπιλελεγμέναις φύσεσιν ἐχυρότητος, ὡς ἀρίστου κτήματος, μεταδίδωσιν. Αὐτίκα γέ τοι τὴν πλήρη χαρίτων διαθήκην ἑαυτοῦ — νόμος δ' ἐστὶ καὶ λόγος τῶν ὄντων ὁ πρεσβύτατος — ὡς ἂν ἐπὶ βάσεως τῆς τοῦ δικαίου ψυχῆς ἄγαλμα θεοειδὲς ιδρύσεσθαι παγίως φησίν, ἐπειδὴν λέγει τῷ Νῶε· « Στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς σέ »

delgadas y quemadas por el viento y devoraban a las otras siete espigas buenas y granadas" (*Gen.* 41, 17-24). [219] Aquí ves el preludio del ególatra, que movable, cambiante e inestable en su cuerpo y su alma dice: "Me parecía estar de pie"¹⁰⁶ y no había razonado que sólo a Dios, y quizá a sus amigos, es propio ser inamovable y firme¹⁰⁷. [220] Este mundo es la prueba más evidente de su firme poder, pues siempre permanece tal como es. Y si el mundo es inamovable, ¿cómo no va a ser firme su creador? Además son testimonios verdaderos los sagrados oráculos. [221] Pues estas palabras salieron de la boca de Dios: "He aquí que yo estoy de pie allí antes que tú sobre la roca de Horeb" (*Ex.* 17, 6)¹⁰⁸, lo que es lo mismo que decir "Yo soy el que, siendo visible aquí, también estoy allí y en todas partes, llenando todas las cosas, estando y permaneciendo igual, pues soy inmutable, antes que tú o cualquiera de los seres llegaran a su creación, solidamente establecido sobre el más alto y antiguo poder de gobierno, del que llovió la creación de los seres y de donde brotó la fuente de la sabiduría". [222] Pues dice en otro sitio "yo soy el que hizo surgir una fuente de agua de lo alto de la roca" (*Deut.* 8, 15)¹⁰⁹. Moisés testimonia la inalterabilidad divina diciendo: "vi el lugar donde estaba en pie el Dios de Israel" (*Ex.* 24, 10)¹¹⁰, queriendo expresar la ausencia de cambio por la estabilidad y la firmeza. [223] En la divinidad hay una tal intensidad de firmeza que la ha compartido con las naturalezas escogidas por su solidez, como el mejor de los dones. Por ejemplo, dice que su pacto lleno de sus gracias — pues es la más antigua ley y principio de lo que existe¹¹¹ — se ha de instalar firmemente sobre el alma justa como si fuera una estatua de Dios sobre un pedestal, porque le dijo a Noé: "Estableceré mi pacto sobre ti" (*Gen.* 6, 18).

¹⁰⁶ cf. Orígenes, *in Gen.* p. 44: ὁ ἐν τοῖς πρῶτοις καὶ ἀβέβαις πεποιθὼς ὡς ἐστὶν αὐτῷ. Aristobulo en Eusebio, *PE* VIII 10, 9-12.

¹⁰⁷ cf. *Deus* 22.

¹⁰⁸ cf. *Migr.* 183, *Leg.* III 4, *Sac.* 67, *Confus.* 138; προ no es local, sino temporal.

¹⁰⁹ cf. *Leg.* II 84.

¹¹⁰ cf. *Confus.* 96 y supra I 62.

¹¹¹ Λογος ὁ πρεσβυτατος, cf. supra I 230, *Deter.* 82 y *Leg.* III 175.

(Gen. 9, 11). [224] Παρεμφαίνει δὲ καὶ δύο ἕτερα, ἐν μὲν ὅτι τὸ δίκαιον ἀδιαφορεῖ διαθήκης θεοῦ, ἕτερον δὲ ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι χαρίζονται τὰ διαφέροντα τῶν λαμβανόντων, ὁ δὲ θεὸς οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ αὐτοὺς ἐκείνους ἑαυτοῖς· ἐμὲ γὰρ ἐμοὶ δεδώρηται καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ἑαυτῷ· τὸ γὰρ «στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς σέ» ἴσον ἐστὶ τῷ «σοὶ δωρήσομαι». [225] Σπουδάζουσι δὲ καὶ πάντες οἱ θεοφιλεῖς τὸν φιλοπραγμοσύνης χειμῶνα ἀποδιδράσκοντες, ἐν ᾧ σάλος καὶ κλύδων αἰεὶ κυκᾶται, τοῖς τῆς ἀρετῆς εὐδίοις καὶ ναυλοχωτάτοις ἐνορμίζεσθαι λιμέσιν. [226] Οὐχ ὁρᾷς, οἶα περὶ Ἀβραὰμ λέγεται τοῦ σοφοῦ, ὥς ἐστὶν «ἐστὼς ἐνώπιον κυρίου» (Gen. 18, 22) ; Πότε γὰρ εἰκὸς δύνασθαι στήναι διάνοιαν μηκέθ' ὥς ἐπὶ τρυτάνης ταλαντεύουσαν ἢ ὅτε ἀντικρὺς ἐστὶ θεοῦ, ὁρῶσά τε καὶ ὁρωμένη ; [227] Διχόθεν γὰρ αὐτῇ τὸ ἀρρεπές, ἐκ μὲν τοῦ ὁρᾶν τὸν ἀσύγκριτον, ὅτι ὑπὸ τῶν ὁμοίων πραγμάτων οὐκ ἀνθέλκεται, ἐκ δὲ τοῦ ὁρᾶσθαι, ὅτι ἦν ἀξίαν ἔκρινεν εἰς ὄψιν ὁ ἡγεμὼν τὴν ἑαυτοῦ <ἐλθεῖν, τῷ> ἀρίστῳ μόνῳ προσεκλήρωσεν, αὐτῷ. Καὶ Μωυσεῖ μέντοι θεοπρόπιον ἐχρήσθη τοιόνδε· «Σὺ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ» (Deut. 5, 31), δι' οὗ τὰ λεχθέντα ἄμφω παρίσταται, τό τε μὴ κλίνεισθαι τὸν ἀστείον καὶ ἢ τοῦ ὄντος περὶ πάντα βεβαιότης. [228] Καὶ γὰρ τῷ ὄντι τὸ τῷ θεῷ συνεγγίζον οἰκειοῦται κατὰ τὸ ἄτρεπτον αὐτοστατοῦν, καὶ ἡρεμῆσας ὁ νοῦς, ἡλίκον ἐστὶν ἀγαθὸν ἡρεμία, σαφῶς ἔγνω καὶ θαυμάσας αὐτῆς | τὸ κάλλος ὑπέλαβεν, ὅτι ἡ θεῷ μόνῳ προσεκλήρωται ἢ τῇ μεταξὺ φύσει θνητοῦ καὶ ἀθανάτου γένους. [229] Φησὶ γοῦν· «Κἀγὼ εἰστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ὑμῶν» (Deut. 5, 5), οὐχὶ τοῦτο δηλῶν, ὅτι ἐπὶ τῶν ἑαυτοῦ ποδῶν ἡρήρειστο, ἀλλ' ἐκεῖνο βουλόμενος ἐμφῆναι, ὅτι ἢ τοῦ σοφοῦ διάνοια χειμῶνων μὲν καὶ πολέμων ἀπαλλαγεῖσα, νηνέμῳ δὲ

[224] Aparecen aquí dos sentidos, uno de ellos dice que la justicia no se diferencia del pacto de Dios, y el otro, que otros entregan dones que son cosas diferentes a los que los reciben, pero Dios no sólo hace esto, sino que también les entrega a ellos como don a sí mismos, pues a mí me ha donado a mí mismo, y a cada una de las criaturas a sí misma. El decir "estableceré mi pacto sobre ti" es lo mismo que decir "te he entregado a ti mismo". [225] Todos los amantes de Dios se esfuerzan en escapar de la tempestad de las actividades incesantes, en el que la agitación y el oleaje están en permanente confusión, y llegar a los puertos más calmos y seguros de la virtud. [226] ¿No ves lo se dice sobre el sabio Abraham, que "estuvo en pie frente al Señor" (*Gen. 18, 22*)¹¹²? ¿Cuándo es natural que la inteligencia pueda estar firmemente en pie, no vacilando como sobre una balanza sino cuando esté en presencia de Dios, observando y siendo observada? [227] La estabilidad le viene de dos cosas, de contemplar al Incomparable, porque no es arrastrado en sentido opuesto por las cosas similares a ella, y del ser contemplada, porque la inteligencia que ha juzgado digna de ser mirada el Soberano, es elegida para el único bien máximo, él mismo. Y a Moisés le fue comunicado el siguiente oráculo: "Tú, permanece aquí junto a mí" (*Deut. 5, 31*)¹¹³, por el que se constatan las dos cosas mencionadas: la estabilidad del hombre inteligente y la firmeza del que Es sobre todas las cosas. [228] Y en verdad, la criatura que vive unida a Dios se convierte en su pariente y por la inmutabilidad se tiene firmemente en pie, y afirmándose la mente conoció claramente qué gran bien es la firmeza, y admirándose de su belleza, concibió que está reservada sólo a Dios o a las naturalezas intermedias entre la especie mortal y la inmortal. [229] En todo caso dice: "Yo estaba en pie entre el Señor y vosotros" (*Deut. 5, 5*), y no mostrando por esto que estuviera firmemente establecido sobre sus pies, sino queriendo señalar que la inteligencia del sabio, habiendo renunciado a las tormentas y las guerras,

¹¹² cf. *Cher.* 18.

¹¹³ cf. *Poster.* 27, *Leg.* III 9.

γαλήνη καὶ βαθεία εἰρήνη χρωμένη κρείττων μὲν ἐστὶν ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ ἐλάττων. [230] Ὁ μὲν γὰρ ἀγελαῖος ἀνθρώπειος νοῦς σείεται καὶ κυκᾶται πρὸς τῶν ἐπιτυχόντων, ὁ δ' ἅτε μακάριος καὶ εὐδαίμων ἀμέτοχος κακῶν · μεθόριος δὲ ὁ ἀστεῖος, ὡς κυρίως εἰπεῖν μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον, ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἐφαπτόμενον, ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου. [231] Τούτῳ παραπλήσιόν ἐστι καὶ τὸ χρησθὲν λόγιον ἐπὶ τοῦ μεγάλου ἱερέως · « Ὅταν » γὰρ φησιν « εἰσὶν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται, ἕως ἂν ἐξέλθῃ » (Lev. 16, 17). Εἰ δὲ μὴ γίνεται τότε ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι οὐδὲ θεός, ἀλλὰ λειτουργὸς θεοῦ, κατὰ μὲν τὸ θνητὸν γενέσκει, κατὰ δὲ τὸ ἀθάνατον οἰκειούμενος τῷ ἀγενήτῳ. [232] Τὴν δὲ μέσσην τάξιν εἴληχεν, ἕως ἂν ἐξέλθῃ πάλιν εἰς τὰ τοῦ σώματος καὶ τῆς σαρκὸς οἰκεῖα. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν · ὅταν μὲν ἐξ ἔρωτος θεοῦ κατασχεθεῖς ὁ νοῦς, συντείνας ἑαυτὸν ἄχρι τῶν ἀδύτων, ὁρμῇ καὶ σπουδῇ πάσῃ χρώμενος προέρχεται, θεοφορούμενος ἐπιλέλησται μὲν τῶν ἄλλων, ἐπιλέλησται δὲ καὶ ἑαυτοῦ, μόνου <δὲ> μέμνηται καὶ ἐξήρτηται τοῦ δορυφορουμένου καὶ θεραπευομένου, ὧς τὰς ἱερὰς καὶ ἀναφεῖς καθαγιαζὼν ἀρετὰς ἐκθυμιᾷ. [233] Ἐπειδὴν δὲ στῇ <τὸ> ἐνθουσιῶδες καὶ ὁ πολὺς ἡμέρος χαλάσῃ, παλινδρομήσας ἀπὸ τῶν θείων ἄνθρωπος γίνεται, τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐντυχών, ἅπερ ἐν τοῖς προπυλαίοις ἐφήδρευεν, ἵνα αὐτὸ μόνον ἐκκύψαντα ἔνδοθεν ἐξαρπάσῃ. [234] Τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωυσῆς, ἀλλ' ὡς ἔφην μεθόριον τῆς ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως · τὸν δὲ προκόπτοντα πάλιν ἐν τῇ μεταξὺ χώρα ζώντων καὶ τεθνηκότων τάττει, ζῶντας μὲν καλῶν τοὺς συμβιοῦντας

sumida en una calma total y una profunda paz, es superior al hombre pero inferior a Dios¹¹⁴. [230] La mente humana ordinaria se agita y altera con las circunstancias del azar, mientras el otro, bienaventurado y dichoso, está alejado de los males. El hombre inteligente está en los límites, o, para decirlo mejor, no es ni Dios ni hombre, sino que toca los dos extremos, el género mortal, por su calidad de hombre, y el inmortal por su virtud. [231] A esto se acerca el oráculo comunicado al sumo sacerdote: "Cuando entre en el Santo de los Santos" dice "no será hombre hasta que salga" (*Lev. 16, 17*)¹¹⁵. Y si entonces no es hombre, y claro está que tampoco Dios, qué otra cosa que ministro de Dios¹¹⁶, emparentado a la creación por su parte mortal y al No Creado por su parte inmortal. [232] Le ha tocado en suerte una posición intermedia, hasta que salga otra vez a la región del cuerpo y la carne. Y es así por naturaleza. Cuando la mente, dominada por el amor divino, se inclina hacia la parte más sagrada y avanza con todo su empeño y esfuerzo, poseído por Dios se olvida de todo, se olvida de sí mismo y sólo recuerda y está pendiente de aquel de quien es guardaespaldas y siervo, a quien hace la ofrenda del incienso de las virtudes sagradas e incorpóreas. [233] Pero puesto que el entusiasmo cae y el gran deseo se relaja, saliendo de la región divina, se vuelve hombre otra vez, dirigiéndose a los asuntos humanos, que estaban apostados en los propileos, para sacarlo de allí dentro en cuanto asomara la cabeza. [234] Así, al hombre perfecto Moisés lo describe no como Dios ni como hombre, sino que, como dijo, está en el límite, entre la naturaleza no creada y la mortal. Al que hace progresos, lo coloca en la región intermedia entre los vivos y los muertos, considerando vivos a los que conviven con las

¹¹⁴ cf. *Heres* 205, en que Moisés es el Logos filoniano, pero en el presente pasaje es el símbolo del sabio perfecto en el sentido estoico.

¹¹⁵ cf. *supra* 189.

¹¹⁶ Wendland corrige: εἶλον ὅτι οὐδε θεός, τι ἄλλο ἢ λειτουργός θεοῦ.

φρονήσει, τεθηκότας δὲ τοὺς ἀφροσύνη χαίροντας. [235] Λέγεται γὰρ ἐπὶ Ἀαρὼν ὅτι « ἔστη ἀνὰ μέσον τῶν τεθηκότων (καὶ τῶν ζώντων), καὶ ἐκόπασεν ἡ θραῦσις » (Num. 16, 48). Ὁ γὰρ προκόπτων οὔτε ἐν τοῖς τεθηκόσι τὸν ἀρετῆς βίον ἐξετάζεται, πόθον καὶ ζῆλον ἔχων τοῦ καλοῦ, οὔτε ἐν τοῖς | μετὰ τῆς ἄκρας καὶ τελείας ζώσιν εὐδαιμονίας – ἔτι γὰρ πρὸς τὸ πέρας ἐνδεῖ –, ἀλλ' ἐκατέρων ἐφάπτεται. [236] Διὸ καὶ κυρίως ἐπιλέγεται τὸ « ἐκόπασεν ἡ θραῦσις », ἀλλ' οὐκ ἐπαύσατο · παύεται μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν τελείων τὰ περιθραύοντα καὶ κατακλῶντα καὶ καταγνύντα τὴν ψυχὴν, μειοῦται δὲ ἐπὶ τῶν προκοπτόντων ὡς ἂν αὐτὸ μόνον ἀνακοπτόμενα καὶ στελλόμενα.

[237] Τῆς οὖν στάσεως καὶ ιδρύσεως καὶ τῆς ἐν ταύτῳ κατὰ τὸ ἀμετάβλητον καὶ ἄτρεπτον εἰς αἰὲ μωνῆς πρῶτον μὲν ὑπαρχούσης περὶ τὸ ὄν, ἔπειτα δὲ περὶ τὸν τοῦ ὄντος λόγον, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε, τρίτον δὲ περὶ τὸν σοφὸν καὶ τέταρτον περὶ τὸν προκόπτοντα, τί παθὼν ὁ φαῦλος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος νοῦς ᾤθηται μόνος ἴστασθαι δύνασθαι, φορούμενος ὥσπερ ἐν κατακλυσμῷ καὶ κατασυρόμενος ταῖς τῶν ἐπιρρεόντων διὰ τοῦ νεκροφορουμένου σώματος δίναις ἐπαλλήλοις ; [238] « Ὡμην » γὰρ φησιν « ἐστάναι ἐπὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ » (Gen. 41, 17). Λόγον δὲ συμβολικῶς ποταμὸν εἶναί φαμεν, ἐπειδὴ ἐκάτερος ἔξω τε φέρεται καὶ ῥέων συντόνῳ χρήται τῷ τάχει καὶ τοτὲ μὲν εὐφορεῖ πλημύραις ὁ μὲν ὕδατος, ὁ δὲ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, τοτὲ δὲ ἀφορεῖ χαλῶμενος καὶ συνίζων · [239] καὶ ὠφελοῦσι μέντοι ὁ μὲν ἄρδων τὰς ἀρούρας, ὁ δὲ τὰς τῶν φιληκόων ψυχάς, καὶ

virtudes, y muertos a los que se complacen con la locura¹¹⁷. [235] Pues se dice sobre Aarón que "estaba entre los muertos y los vivos y disminuyó la mortandad" (*Num.* 17, 13)¹¹⁸. Pues el hombre que progresa no es reconocido entre los hombres que están muertos para la vida de la virtud, pues tiene deseos y anhelos de bien, ni tampoco entre los que viven en una perfecta bienaventuranza, pues todavía le falta para llegar al más alto grado; está tocando los dos extremos. [236] Por esto dice muy justamente "disminuyó la mortandad", pero no 'cesó'. Pues entre los perfectos, los males que rompen, abaten y quebrantan el alma cesan, pero entre los que progresan, estos males sólo se apaciguan, como si sólo hubieran sido mutilados y rechazados¹¹⁹.

[237] Siendo esta estabilidad, esta firmeza y permanencia en el mismo estado por su inmutabilidad e inalterabilidad eternas atributo en primer lugar sólo del que Es, después del Logos del que Es, al que llamó 'pacto', en tercer lugar, del sabio y en cuarto lugar, del que progresa, ¿qué llevó al espíritu vil, objeto de todas las maldiciones, a creer que podía tenerse en pie él sólo, arrastrado como está, como en medio de un cataclismo, y llevado por los torbellinos de las corrientes que fluyen por el cuerpo portador de muerte¹²⁰? [238] Pues dice: "Me parecía estar en pie a la orilla del río" (*Gen.* 41, 17). Decimos que el río es simbólicamente la palabra, puesto que ambos brotan hacia fuera y fluyendo con fuerza y rapidez, unas veces son fértiles en caudal, uno de agua, la otra de palabras y nombres, otras veces son estériles, relajándose y asentándose. [239] Y son útiles, el uno regando las tierras de cultivo y la otra las almas atentas, y

¹¹⁷ cf. *Her.* 290, *Leg.* I 105, *Quaest. Gen.* IV 152. En *Her.* 108 se hace una referencia explícita a Heráclito, fr. 62 Diels: ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθηκάμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον. Para Filón, el dicho de Heráclito opone la vida del cuerpo a la vida del alma. cf. *Fug.* 55, *Poster.* 39, *Deter.* 49.

¹¹⁸ cf. *Her.* 201.

¹¹⁹ Para esta división en tres tipos de almas cf. *Gig.* 14, *Her.* 45 y Plutarco, *De genio Socratis* 591 ss. y *De facie in orbe Lunae*, 943 A ss.

¹²⁰ διὰ τοῦ νεκροφορουμένου σώματος, cf. *Migr.* 21, *Leg.* III 69 y 74 y *Agric.* 25.

ἔστιν ὅτε βλάπτουσι κυμήναντες, ὁ μὲν τὴν ὁμορον γῆν ἐπικλύσας, ὁ δὲ ἀνακυκήσας καὶ συγχέας τὸν τῶν οὐ προσεχόντων λογισμόν. [240] Οὗτος μὲν εἰκάζεται ποταμῷ. Διττὴ δὲ λόγου φύσις, ἡ μὲν ἀμείνων, ἡ δὲ χείρων, ἀμείνων μὲν ἡ ὠφελούσα, χείρων δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἡ βλάπτουσα. [241] Παραδείγματα δὲ ἑκατέρας τοῖς δυναμένοις ὁρᾶν ἀνέθηκε Μωϋσῆς ἀριδηλότατα· « Ποταμὸς » γάρ φησι « πορεύεται ἐξ Ἑδέμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς » (Gen. 2, 10). [242] Καλεῖ δὲ τὴν μὲν τοῦ ὄντος σοφίαν Ἑδέμ, ἧς ἐρμηνεία τρυφή, διότι, οἶμαι, ἐντρύφημα καὶ θεοῦ σοφία καὶ σοφίας θεός, ἐπεὶ καὶ ἐν ὕμνοις ᾄδεται· « Κατατρύφησον τοῦ κυρίου » (Psalm. 37, 4). Κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ἵνα ἄρδῃ καὶ ποτίξῃ τὰ ὀλύμπια καὶ οὐράνια φιλαρέτων ψυχῶν βλαστήματα καὶ φυτά, ὥσανεὶ παράδεισον. [243] Ὁ δὲ ἱερὸς οὗτος λόγος ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς, λέγω δὲ εἰς τὰς τέσσαρας ἀρετὰς σχίζεται, ὧν ἑκάστη βασιλὶς ἐστὶ· τὸ γὰρ ἀφορίζεσθαι εἰς ἀρχὰς οὐ τοπικοῖς ὅροις, ἀλλὰ βασιλείᾳ ἔοικεν, ἵν' ἐπιδείξας τὰς ἀρετὰς εὐθύς ἀποφήνῃ | καὶ τὸν χρώμενον αὐταῖς σοφὸν βασιλέα, κεχειροτονημένον οὐ πρὸς ἀνθρώπων, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἀψευδοῦς καὶ ἀδεκάστου καὶ μόνης ἐλευθέρας φύσεως. [244] Λέγουσι γὰρ τῷ Ἀβραάμ οἱ κατιδόντες αὐτοῦ τὸ ἀστείον· « Βασιλεὺς παρὰ θεοῦ εἴ σὺ ἐν ἡμῖν » (Gen. 23, 6), δόγμα τιθέμενοι τοῖς περὶ φιλοσοφίαν διατρίβουσιν, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἄρχων καὶ βασιλεὺς καὶ ἡ ἀρετὴ ἀνυπεύθυνος ἀρχὴ τε καὶ βασιλεία. [245] Τοῦτον τὸν λόγον εἰκάσας ποταμῷ τις τῶν ἐταίρων Μωυσέως ἐν ὕμνοις εἶπεν· « Ὁ

también hay veces en que golpeando con sus olas causan daños, el río inundando la tierra vecina, la palabra confundiendo y desordenando la razón de los espíritus que no la escuchan con atención. [240] De esta manera se parece la palabra al río¹²¹. La naturaleza de la palabra es doble, puede ser buena y puede ser mala: es buena la que es útil y necesariamente mala la que daña. [241] Moisés ha dado ejemplos muy claros para los que son capaces de ver: "Un río" dice "nace en el Edén para regar el paraíso, desde allí se divide en cuatro cabeceras" (*Gen.* 2, 10)¹²². [242] Llama a la sabiduría del Ser 'Edén', que significa 'delicia'¹²³, por esto, creo, la sabiduría hace las delicias de Dios y Dios las de la sabiduría, pues también cantan los himnos: "busca en el Señor tus delicias" (*Psalms.* 37, 4). Y la palabra divina desciende como de la fuente de sabiduría a la manera de un río, para regar e irrigar los brotes y plantas olímpicos y celestes de las almas amantes de la virtud, como si fuera el paraíso. [243] Y esta palabra sagrada se divide en cuatro cabeceras¹²⁴, quiero decir que se divide en las cuatro virtudes, de las que cada una es reina. Pues el dividirse en cabeceras se asemeja no a límites geográficos, sino a un reino; así, habiendo expuesto las virtudes, inmediatamente demuestra que el que las practica es un sabio rey, elegido por la mano no del hombre, sino de la naturaleza única verdadera, incorruptible y libre. [244] Los que han observado su inteligencia dicen a Abraham: "Eres entre nosotros un rey venido de Dios" (*Gen.* 23, 6)¹²⁵, estableciendo un dogma para los que se ocupan de la filosofía, que dice que el único sabio es el Soberano Dios y la virtud es un gobierno y reino independiente. [245] Habiendo comparado esta palabra con el río, uno de los amigos de Moisés dijo en los himnos: "El río de Dios

¹²¹ Wendland corrige los manuscritos que dan οὗτος μὲν εἰκάζεται ποταμῷ y propone οὕτως μὲν, y Mangey añade λόγος tras εἰκάζεται.

¹²² cf. *Leg.* I 63 y *Poster.* 128. Los cuatro ríos del sueño son: razón, prudencia, valentía y justicia, las cuatro virtudes cardinales en Platón y la Stoa. El tronco, el río central, es la Virtud (cf. *Poster.* 59, donde se toma como símbolo del árbol de la ciencia).

¹²³ Sobre la etimología de este nombre, cf. cap. 5 § 82.

¹²⁴ Doble sentido de ἀρχή —origen o principio y poder—. También en *Leg.* I 65.

¹²⁵ cf. *Mutat.* 152, *Abr.* 261, *SVF* II 262.

ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὕδατων » (Psalm. 64, 10). Καί <τοι> τινὰ τῶν ἐπὶ γῆς ρεόντων ἄλογον κυριολογεῖσθαι · ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι, μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα, <μᾶλλον> δέ, ὡς εἶπέ τις, ὅλον δι' ὅλων ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος διὰ τὴν συνεχῇ καὶ ἐπάλληλον τῆς ἀενάου πηγῆς ἐκείνης φορὰν. [246] Ἔστι δὲ καὶ ἕτερον ἄσμα τοιοῦτον · « Τὸ ὄρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ » (Psalm. 45, 5). Ποίαν πόλιν ; Ἡ γὰρ νῦν οὐσα ἱερὰ πόλις, ἐν ἣ καὶ ἅγιος νεὼς ἐστὶ, μακρὰν ὥσπερ θαλάττης καὶ ποταμῶν συνώκισται · ὡς δῆλον εἶναι, ὅτι τοῦ προφανοῦς ἕτερόν τι βούλεται δι' ὑπονοιῶν παραστήσαι. [247] Τῷ γὰρ ὄντι τοῦ θεοῦ λόγου ῥύμη * * * καὶ συνεχῶς μεθ' ὀρμῆς ἐν τάξει φερομένη πάντα διὰ πάντων ἀναχεῖ τε καὶ εὐφραίνει. [248] Πόλιν γὰρ θεοῦ καθ' ἓνα μὲν τρόπον τὸν κόσμον καλεῖ, ὃς ὅλον τὸν κρατῆρα τοῦ θεοῦ πόματος δεξάμενος <ἡκρατί>-σατο καὶ γανωθεὶς ἀναφαιρέτου καὶ ἀσβέστου τῆς εἰς ἅπαντα τὸν [ἐπὶ τὸν] αἰῶνα εὐφροσύνης ἐπέλαχε, καθ' ἕτερον δὲ τὴν ψυχὴν τοῦ σοφοῦ, ἣ λέγεται καὶ ἐμπεριπατεῖν ὁ θεὸς ὡς ἐν πόλει · « Περιπατήσω » γὰρ φησιν « ἐν ὑμῖν, καὶ ἔσομαι [ἐν] ὑμῶν θεός » (Lev. 26, 12). [249] Καὶ ψυχῇ δ' εὐδαίμονι τὸ ἱερώτατον ἔκπωμα προτεινούσῃ τὸν ἑαυτῆς λογισμὸν τίς ἐπιχεῖ τοὺς ἱεροὺς κυάθους τῆς πρὸς ἀλήθειαν εὐφροσύνης, ὅτι μὴ <ὁ> οἰνοχόος τοῦ θεοῦ καὶ συμποσίαρχος λόγος, οὐ διαφέρων τοῦ πόματος, ἀλλ' αὐτὸς ἄκρατος ὢν, τὸ γάνωμα, τὸ ἡδυσμα, ἡ ἀνάχυσις, ἡ εὐθυμία, τὸ χαρᾶς,

esta lleno de agua" (*Psalm.* 64, 10). Y en efecto, sería absurdo hablar así de uno de los ríos que fluyen en la tierra. Pero, según parece, presenta a la palabra divina llena de las corrientes de la sabiduría, no con una parte en su caudal calma y escasa, más bien, como alguien podría decir¹²⁶, fluyendo en todas sus partes abundantemente y elevando su curso hacia las alturas por el constante y sucesivo fluir de aquella fuente perpetua. [246] Hay otro canto que es el siguiente: "La impetuosidad del río regocija a la ciudad de Dios" (*Psalm.* 45, 5). ¿Qué ciudad? Pues la ciudad sagrada que ahora existe, en la que hay un sagrado templo, está construida lejos tanto del mar como de los ríos. De manera que está claro que el salmo quiere decir alegóricamente otra cosa que la realidad presente. [247] La verdad es que la corriente de la divina palabra, fluyendo «rápida»¹²⁷ y constantemente, con ímpetu y orden, inunda y alegra a todo el Universo en todas sus partes. [248] Pues llama 'ciudad de Dios' en un primer sentido al Universo¹²⁸, que habiendo recibido toda la crátera¹²⁹ de néctar divino, ha bebido y, alegrándose, ha recibido en suerte la alegría inalienable e inextinguible para toda la eternidad; en un segundo sentido al alma del sabio, por la que se dice que Dios pasea como por una ciudad. "Pasearé" dice "entre vosotros y seré vuestro Dios" (*Lev.* 26, 12)¹³⁰. [249] Y al alma bienaventurada que sostiene ante sí el sacratísimo cáliz, su propia razón, ¿quién vierte las medidas sagradas de la verdadera felicidad, sino el escanciador de Dios y maestro del festín, el Logos, que no es otra cosa que el néctar, es eso mismo sin mezcla, la alegría, la dulzura, la diversión, el buen ánimo, el gozo y, para decirlo utilizando términos poéticos, el filtro

¹²⁶ corrección de Mangey: ὡς ἂν εἶποι τις.

¹²⁷ Traducimos el λαιφῆρως, sugerido por Colson para esta laguna de 6 a 8 letras, precedida de una λ, que Wendland no tiene en cuenta en sus conjeturas.

¹²⁸ Κόσμος como πολις, cf. Index de Leisegang, p. 468, n. 11.

¹²⁹ Motivo del crisol, cf. Platón, *Tim.* 41 D ss.

¹³⁰ cf. *Mutat.* 264 y supra I 148.

τὸ εὐφροσύνης ἀμβρόσιον, ἵνα καὶ αὐτοὶ ποιητικοῖς ὀνόμασι
χρησώμεθα, φάρμακον ; [250] Ἡ δὲ θεοῦ πόλις ὑπὸ Ἑβραίων
Ἱερουσαλήμ καλεῖται, ἧς μεταληφθὲν τοῦνομα ὄρασις ἐστὶν
εἰρήνης. Ὡστε μὴ ζήτει τὴν τοῦ | ὄντος πόλιν ἐν κλίμασι
γῆς — οὐ γὰρ ἐκ ξύλων ἢ λίθων δεδημιούργηται —, ἀλλ' ἐν
ψυχῇ ἀπολέμῳ καὶ ὀξυδορκούσῃ <τέλος> προτεθειμένη τὸν
[δὲ] θεωρητικὸν καὶ εἰρηναῖον βίον. [251] Ἐπεὶ καὶ τίνα
σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον εὖροι τις ἂν οἶκον ἐν τοῖς οὐσι
θεῷ ἢ φιλοθεάμονα διάνοιαν, πάνθ' ὁρᾷ ἐπείγομένην καὶ
μηδὲ ὄναρ στάσεως ἢ ταραχῆς ἐφιεμένην ; [252] Ὑπηχεῖ
δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον
καὶ φησιν ὡς οὗτος, ἔοικας ἀνεπιστήμων εἶναι καὶ μεγάλου
καὶ περιμαχίτου πράγματος, ὅπερ ἀφθόνως — πολλὰ γὰρ
καὶ ἄλλα εὐκαίρως ὑφηγησάμην — ἀναδιδάξω. [253] Ἴσθι
δὲ, <ὦ> γενναῖε, ὅτι θεὸς μόνος ἢ ἀψευδестаτή καὶ πρὸς
ἀλήθειάν ἐστὶν εἰρήνη, ἢ δὲ γενητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα
συνεχῆς πόλεμος. Καὶ γὰρ ὁ μὲν θεὸς ἐκούσιον, ἀνάγκη δὲ
ἡ οὐσία ὅς ἂν οὖν ἰσχύσῃ πόλεμον μὲν καὶ ἀνάγκην καὶ
γένεσιν καὶ φθορὰν καταλιπεῖν, αὐτομολῆσαι δὲ πρὸς τὸ
ἀγένητον, πρὸς τὸ ἀφθαρτον, πρὸς τὸ ἐκούσιον, πρὸς εἰρήνην,
λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἐνδιαίτημα καὶ πόλις εἶναι θεοῦ. [254]
Μηδὲν οὖν διαφερέτω σοι ἢ ὄρασιν εἰρήνης ἢ ὄρασιν θεοῦ τὸ
αὐτὸ ὑποκείμενον ὀνομάζειν, ὅτι δὲ τῶν πολυωνύμων τοῦ

de la ambrosía de la alegría?¹³¹ [250] La ciudad de Dios¹³² es llamada por los hebreos Jerusalén, nombre que quiere decir 'visión de la paz'¹³³. Así no vayas a buscar la ciudad del Ser en las regiones de la tierra — pues no está construida con madera y piedra —, sino en el alma carente de guerra y de aguda mirada, que se propone «como fin» la vida contemplativa y pacífica. [251] Además ¿qué morada encontraría nadie más venerable y santa para Dios en todo lo que existe que la inteligencia amante de la contemplación, que está ansioso de verlo todo y que no permite la sublevación ni el alboroto ni siquiera en sueños? [252] De nuevo se me presenta el espíritu invisible que me suele visitar en secreto y dice¹³⁴: "Oye, me parece que ignoras una cosa de gran importancia, que yo generosamente te enseñaré — pues ya otras veces te he enseñado muchas otras cosas en su momento —. [253] Sabe, amigo, que sólo Dios es la indudable y verdadera paz y que toda la materia creada y mortal es la continua guerra. Pues Dios es libre en su voluntad, mientras que la materia está sujeta a la necesidad. El que pone toda su fuerza en hacer cesar la guerra, la necesidad, la génesis y la destrucción, en pasarse al bando de lo no-creado, lo indestructible, la libertad, la paz, podría ser justamente ser llamado morada y ciudad de Dios¹³⁵. [254] Entonces, que en nada sea diferente para ti llamar visión de Dios o la visión de la paz a la misma realidad, puesto que la paz no sólo es cofrade, sino también general de las

¹³¹ J. Dillon, "Ganymedes as the Logos: Traces of a Forgotten Allegorization in Philo", *CQ* 31 (1981), pp. 183-85, dice que es una alegoresis homérica perdida, que Filón ha recogido.

¹³² La ciudad de Dios en Filón, cf. Leisegang, "Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei", *Archiv für Kulturgeschichte*, XVI, 2, 1926.

¹³³ Sobre esta etimología, cf. cap. 5 § 83.

¹³⁴ Profecía del espíritu, cf. Leisegang, *Der heilige Geist*, 1919, p. 159 y Bousset, *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 423.

¹³⁵ Jaap Mansfeld, "Two Heraclitea in Philo Iudaeus" en L. Rossetti, *Atti del Symposium Heracliteum*, tomo I, Roma, 1983, p. 63-4, ve en este pasaje una reminiscencia del fragmento 67 de Heráclito (Hippolytus Ref. IX 10, 8, p. 244, 4-8 Wendland: τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἑαυτοῦ γινόμενον οὕτω λέγει ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφροσύνη, χειμῶν, θέρος, πόλεμος, εἰρήνη, κορος, λιμός - τὰναντία ἅπαντα οὗτος ὁ νοῦς-ἀλλιοῦται δὲ ὡςπερ πῦρ, ὅταν συμμιγῇ θύμασιν, ὀνομαζεται καθ' ἡδονὴν ἑκαστου.

ὄντος δυνάμεων οὐ θιασῶτις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἑξαρχός ἐστιν εἰρήνη.

[255] Καὶ Ἀβραὰμ μέντοι τῷ σοφῷ δώσειν φησὶ κλῆρον γῆς « ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ <Αἰγύπτου ἕως τοῦ ποταμοῦ> τοῦ μεγάλου Εὐφράτου » (Gen. 15, 18), οὐ χώρας ἀποτομὴν μᾶλλον ἢ τὴν περὶ αὐτοὺς ἡμᾶς ἀμείνω μοῖραν. Αἰγύπτου μὲν γὰρ ἀπεικάζεται ποταμῷ τὸ ἡμέτερον σῶμα καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ ἐγγινόμενα πάθη, τῷ δὲ Εὐφράτῃ <ψυχῇ> καὶ τὰ φίλα ταύτη. [256] Δόγμα δὴ τίθεται βιωφελέστατον καὶ συνεκτικώτατον, ὅτι ὁ σπουδαῖος κλῆρον ἔλαχε ψυχὴν καὶ τὰς ψυχῆς ἀρετάς, ὥσπερ ὁ φαῦλος ἔμπαλιν σῶμα καὶ τὰς σώματος καὶ διὰ σώματος κακίας. [257] Τὸ δὲ ἀπὸ δύο δηλοῖ, ἐν μὲν τὸ σὺν ἐκείνῳ ἀφ' οὗ λέγεται, ἕτερον δὲ <τὸ> χωρὶς αὐτοῦ. Ὅταν μὲν γὰρ λέγωμεν ἀπὸ πρωΐας ἄχρις ἑσπέρας <ῥας> εἶναι δώδεκα καὶ ἀπὸ νεομηνίας ἄχρι τριακάδος ἡμέρας τριάκοντα, συγκατατάττομεν τὴν τε πρώτην ῥαν καὶ τὴν νεομηνίαν · ὅταν δέ τις ἀπὸ τῆς πόλεως φῇ | τὸν ἀγρὸν ἀπέχειν σταδίους τρεῖς ἢ τέτταρας, δίχα τῆς πόλεως δήπου φησίν. [258] Ὡστε καὶ νῦν τὸ « ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου » νομιστέον τὸ χωρὶς ἐκείνου παραλαμβάνεσθαι · βούλεται γὰρ διοκίσας ἡμᾶς τῶν σωματικῶν, ἅπερ ἐν ῥύσει καὶ φορᾷ φθειρομένη καὶ φθειρούσῃ θεωρεῖται, κλῆρον ψυχῆς λαβεῖν μετὰ τῶν ἀφθάρτων καὶ ἀφθαρσίας ἀξίων ἀρετῶν. [259] Οὕτω μέντοι τὸ εἰκάσθαι ποταμῷ λόγον ἐπαινετὸν ἰχνηλατοῦντες εὐρήκαμεν. Ὁ δὲ ψεκτὸς αὐτὸς ἄρα ἦν ὁ Αἰγύπτιος ποταμός, ἀνάγωγός τις καὶ ἀμαθής, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἄψυχος λόγος · οὐ χάριν καὶ εἰς αἷμα μεταβάλλει (Exod. 7, 20), τρέφειν οὐ δυνάμενος — ὁ γὰρ ἀπαιδευσίας λόγος οὐ πότιμος — καὶ εὐτοκεῖ μέντοι βατράχοις (Exod. 8, 6) ἀναίμοις καὶ ἀψύχοις, καινὸν καὶ τραχὺν ἦχον, ἄλγῆμα

potencias de muchos nombres del Ser¹³⁶".

[255] Al sabio Abraham dice Dios que le dará un lote de tierra "desde el río de Egipto hasta el gran río Éufrates¹³⁷" (*Gen.* 15, 18)¹³⁸, lo que no es una división de tierra, sino más bien la mejor parte de nosotros mismos. Pues al río de Egipto se asemeja nuestro cuerpo y las pasiones que hay en él y de él se originan, y al río Éufrates se asemeja el alma y las cosas que ésta ama. [256] Así se establece un dogma de vital utilidad y gran contenido, según el cual el hombre de bien recibe en suerte el alma y las virtudes del alma, mientras que el hombre vil por su parte recibe el cuerpo y los vicios que hay en el cuerpo y que se originan en él. [257] La palabra 'desde' se podría explicar de dos maneras: una en la que se incluye aquello desde lo que decimos que comienza algo, y otro en que se excluye esto. Pues cuando decimos que desde la mañana hasta la tarde hay doce horas o que desde la luna nueva hasta fin de mes hay treinta días, incluimos la primera hora y el día de la luna nueva. Pero cuando alguien dice que desde la ciudad hasta el campo hay una distancia de tres o cuatro estadios, está hablando sin tener en cuenta la ciudad. [258] De manera que, en el caso presente, la expresión "desde el río de Egipto" ha de entenderse que no incluye al río. Separándonos de nuestras realidades corporales, las cuales se presentan en una corriente y caudal que destruye y se destruye a sí mismo, Moisés quiere que recibamos en suerte el alma junto con sus virtudes inmortales e incorruptibles. [259] Así pues, habiendo investigado, hemos descubierto que la palabra digna de elogio se asemeja al río. La palabra reprochable era el río egipcio, grosera e ignorante, por así decirlo, sin alma. Por esto se convierte en sangre (*Ex.* 7, 20), siendo incapaz de nutrir — pues la palabra de la ignorancia no es potable — y sólo engendra ranas (*Ex.* 8, 6) sin sangre ni alma, que producen un sonido extraño y

¹³⁶ Traducimos las correcciones de Wendland: *θιασώτης* y *ἐιρηνή*.

¹³⁷ Sobre la etimología, cf. cap. 5 § 84.

¹³⁸ cf. *Her.* 315.

ἀκοῆς, ἀπηχοῦσι. [260] Λέγεται δέ, ὅτι καὶ οἱ ἐν αὐτῷ πάντες ἰχθύες ἐφθάρησαν (Exod. 7, 21), οἱ συμβολικῶς εἰσι τὰ νοήματα · ταῦτα γὰρ ἐννήχεται καὶ ἐγγίνεται ὡς ἐν ποταμῷ τῷ λόγῳ, ζῳοῖς ἐοικότα καὶ ψυχοῦντα αὐτόν · ἐν δὲ ἀπαιδεύτῳ λόγῳ τέθνηκε τὰ ἐνθυμήματα · συνετὸν γὰρ οὐδὲν ἔστιν εὑρεῖν, ἀλλὰ κολῳῶν τινας ἀκόσμους καὶ ἀμετροεπεῖς, ὡς εἶπέ τις, φωνάς.

[261] Περὶ μὲν δὴ τούτων ἄλῃς. Ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον στάσιν καὶ ποταμόν, ἀλλὰ καὶ χεῖλη ποταμοῦ φαντασιώθῃναι ὁμολογεῖ φάσκων · « Ὡμην ἐστάναι παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ » (Gen. 41, 17), ἀναγκαῖον ἂν εἴη καὶ περὶ χείλους τὰ καίρια ὑπομνήσαι. [262] Φαίνεται τοίνυν ἕνεκα δυεῖν τῶν ἀναγκαιοτάτων ἢ φύσις χεῖλη ζῳοῖς καὶ μάλιστα ἀνθρώποις ἀρμόσασθαι · ἐνὸς μὲν ἡσυχίας — ἔρυμα γὰρ ταῦτα καὶ φραγμὸς ὀχυρώτατος φωνῆς —, ἑτέρου δὲ ἐρμηνείας · διὰ γὰρ τούτων τὸ τῶν λόγων νᾶμα φέρεται · συναχθέντων μὲν γὰρ ἐπέχεται, φέρεσθαι δ' ἀμήχανον μὴ διαστάντων. [263] Ἐκ δὲ τούτου γυμνάζει καὶ συγκροτεῖ πρὸς ἄμφω, τὸ λέγειν καὶ ἡσυχάζειν, ἑκατέρου τὸν ἀρμόττοντα καιρὸν παραφυλάττοντας. Οἷον ἀκοῆς ἄξιόν τι λέγεται ; Πρόσεχε μηδὲν ἐναντιούμενος ἐν ἡσυχίᾳ κατὰ τὸ Μωυσέως παράγγελμα, τὸ « σιώπα καὶ ἄκουε » (Deut. 27, 9). [264] Τῶν γὰρ εἰς τὰς ἐριστικὰς γνωσιμαχίας ἀφικνουμένων οὐδ' ἂν εἰς κυρίως οὔτε λέγειν οὔτ' ἀκούειν νομισθεῖη, τῷ δὲ μέλλοντι πρὸς ἀλήθειαν * * * ὠφέλιμον. [265] Πάλιν ὅταν ἴδῃς ἐν τοῖς τοῦ βίου πολέμοις καὶ κακοῖς τὴν ἰλεω τοῦ θεοῦ χεῖρα καὶ δύναμιν ὑπερέχουσιν καὶ προασπίζουσιν, ἡρέμησον · οὐ γὰρ δεῖται | συμμαχίας ὁ βοηθὸς οὗτος. Ἔστι δὲ καὶ τούτου δεῖγμα τὸ ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς κατακείμενον, τὸ « κύριος πολεμήσει ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ὑμεῖς σιγήσεσθε » (Exod. 14, 14).

áspero, un dolor para el oído. [260] Se dice que murieron todos los peces que vivían en él (*Ex.* 7, 21), que simbólicamente son pensamientos. Estos nadan y nacen en la palabra como si fuera un río, semejantes a seres vivientes, que dan vida a la palabra. Pero los pensamientos colocados en la palabra ignorante mueren, pues no encuentran nada inteligente, sino sólo, como alguien dijo¹³⁹, griterío desordenado y desmesurado.

[261] Con esto ha sido suficiente. Después el soñador reconoce haber visto no sólo la estabilidad y el río, sino también los labios¹⁴⁰ del río, diciendo "me parecía estar al borde del río" (*Gen.* 41, 17). Sería necesario recoger unos detalles convenientes en cuanto a los labios. [262] Parece que por dos razones de necesidad la naturaleza ha dotado de labios a los animales y en especial al hombre: una razón es el silencio — pues los labios son una muralla y barrera infranqueable para la voz—, y la otra es la expresión. Por estos fluye el manantial de las palabras, y así, cerrándose lo contienen, y es imposible que pase si no se separan. [263] Por esto nos entrenan y ejercitan para ambas cosas, para hablar y para callar, para que estemos atentos a cuál es el momento conveniente para cada cosa. ¿Acaso se dice algo que sea digno de ser escuchado?, entonces pon atención, no lles la contraria y estéte en silencio, según el precepto de Moisés: "calla y escucha" (*Deut.* 27, 9). [264] Entre los aficionados a las discusiones erísticas no hay ninguno del que se pueda pensar justamente que habla y escucha; a aquel que en verdad va a escuchar, le es de suma utilidad el silencio. [265] De la misma manera, cuando veas en las guerras y desgracias de la vida la mano propicia y el poder de Dios elevándose por encima de ti y protegiéndote, cálmate, ya no es necesaria una alianza, puesto que éste es el salvador. Hay una prueba de esto en las Sagradas Escrituras, cuando dicen: "el Señor luchará por nosotros, y nosotros permaneceremos en

¹³⁹ Homero, *Il.* II 212.

¹⁴⁰ La palabra *χείλος* significa tanto labio como borde o ribete de una apertura o agujero. Aquí es el borde del río. cf. Heródoto II 94: *παρὰ τὰ χεῖλα τῶν τε ποταμῶν καὶ τῶν λιμενῶν*.

[266] Ἐάν γε μὴν ἴδῃς τὰ γνήσια ἔγγονα καὶ πρωτότοκα Αἰγύπτου φθειρόμενα (Exod. 11, 5), τὸ ἐπιθυμεῖν, τὸ ἡδεσθαι, τὸ λυπεῖσθαι, τὸ φοβεῖσθαι, τὸ ἀδικεῖν, τὸ ἀφραίνειν, τὸ ἀκολασταίνειν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ συγγενή, καταπλαγεῖς ἡσύχαζε, τὸ φοβερὸν τοῦ θεοῦ κράτος ὑποπτήξας. [267] « Οὐ γὰρ γρύξει » φησί « κύων τῇ γλώσση, οὐδ' ἀπ' ἀνθρώπου ἕως κτήνους » (ibid. 7), ἴσον τῷ οὔτε τὴν κυνώδη γλώσσαν ὑλακτοῦσάν τε καὶ κράζουσιν οὔτε τὸν ἐν ἡμῖν ἄνθρωπον, ἡγεμόνα νοῦν, οὔτε τὸ κτηνώδες θρέμμα, τὴν αἴσθησιν, προσήκει γαυριᾶν, ὅταν ἀναιρεθέντος τοῦ παρ' ἡμᾶς ὅλον ἔξωθεν τὸ συμμαχικὸν αὐτοκέλευστον ὑπερασπιοῦν ἤκη. [268] Πολλοὶ δὲ συμβαίνουσι καιροὶ μὴ ἐφαρμόζοντες ἡσυχίᾳ, ὥδ' αὖτε καὶ καταλογάδην ῥήσεις ἐπιζητοῦντες ὧν πάλιν ἰδεῖν ἔστιν ἀνακείμενα ὑπομνήματα. Πῶς ; Ἀγαθοῦ τις γέγονεν ἀπροσδόκητος μετουσία ; Καλὸν οὖν εὐχαριστῆσαι καὶ τὸν ἐπιτέμψαντα ὑμνῆσαι. [269] Τί οὖν τὸ ἀγαθόν ; Τέθνηκε τὸ ἐπιτιθέμενον ἡμῖν πάθος καὶ πρηνὲς ἄταφον ἔρριπται ; Μὴ μέλλωμεν οὖν, ἀλλὰ <χορὸν> στησάμενοι τὴν ἱεροπρεπεστάτην ἄδωμεν ὥδην, παρακελευόμενοι λέγειν πᾶσιν ὅτι « Ἄσωμεν τῷ κυρίῳ, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ὁ ἱππὸν καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν » (Exod. 15, 1). [270] Ἀλλὰ γὰρ ἡ μὲν τοῦ πάθους φθορὰ καὶ μετανάστασις ἀγαθόν, ἀλλ' οὐ τέλειον ἀγαθόν ἡ δὲ σοφίας εὗρεσις ὑπερβάλλον καλόν ἡ εὐρεθείσης ἅπας ὁ λεῶς οὐ καθ' ἓν μέρος μουσικῆς, ἀλλὰ κατὰ πάσας αὐτῆς τὰς ἁρμονίας καὶ μελωδίας ἔσεται. [271] « Τότε » γὰρ φησὶν « ἦσεν Ἰσραὴλ τὸ ῥῆμα τοῦτο ἐπὶ τοῦ φρέατος » (Num. 21, 17), λέγω δὲ ἐπὶ τῆς πάλαι μὲν κεκρυμμένης, ἀναζητηθείσης δὲ αὖθις καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀνευρημένης βαθείας τὴν φύσιν ἐπιστήμης, ἢ νόμος τὰς τῶν φιλοθεαμόνων ἄρδεν λογικὰς

silencio" (Ex. 14, 14). [266] Si efectivamente ves morir a los hijos legítimos y primogénitos de Egipto (Ex. 11, 5), es decir, el deseo, el placer, el dolor, el temor, la injusticia, la locura, la vida licenciosa y cuantos hermanos y parientes de estos, quedándote atónito, queda en silencio, temblando ante el terrible poder de Dios. [267] "Pues no gruñirá el perro con la lengua" dice "ni ninguna criatura desde el hombre hasta las bestias de tiro" (*ibid.* 7), esto quiere decir que no conviene que la lengua canina ladrando y gruñendo, ni el hombre que hay en nosotros, que es la mente rectora¹⁴¹, ni la bestia, que es el conocimiento sensible, sean orgullosos cuando, habiendo sido destruido todo lo que nos pertenece, venga una espontánea ayuda del exterior a protegernos. [268] Por el contrario hay muchas ocasiones en que el silencio no es propicio, y requieren que se hable en verso o en prosa¹⁴². De esto es posible ver también ejemplos adecuados. ¿Cómo? Si se nos da inesperadamente la posesión de un bien, es conveniente agradecerlo y cantar himnos al que nos lo ha enviado. [269] ¿Qué es pues este bien? ¿Ha muerto una pasión arraigada en nosotros, y derribado ha sido abandonado sin sepultura? No nos demoremos entonces, organizando un coro, cantemos el más piadoso de los cánticos, ordenándoles a todos decir "Cantemos al Señor, pues gloriosamente ha vencido. Al caballo y al caballero ha arrojado al mar" (Ex. 15, 1)¹⁴³. [270] Pero la destrucción y expulsión de una pasión es un bien. El descubrimiento de la sabiduría es un bien extraordinario. Habiendo sido descubierta, todo el pueblo cantará, y no sólo una parte de la música, sino todas sus armonías y melodías. [271] "Entonces" dice Moisés "Israel cantó este cántico ante el pozo¹⁴⁴" (Num. 21, 17), y por esto quiero decir ante la ciencia, oculta desde antiguo, pero sondeada y de nuevo hallada en toda su profundidad natural, la ciencia para la que es ley regar los campos de la

¹⁴¹ Motivo estoico de que el espíritu es el verdadero hombre que hay en nosotros. cf. Leisegang, *Der heilige Geist*, 1919, p. 107.

¹⁴² Corrección de Colson: ψῶας δὲ καὶ καταλογαδὴν en vez de τὰς δὲ καταλογαδὴν.

¹⁴³ cf. *Agric.* 82 y *Leg.* II 102.

¹⁴⁴ El pozo de Beer, en que el Señor le había dicho a Moisés que reuniera al pueblo.

ἐν ψυχαῖς ἀρούρας. [272] Τί δέ ; Ὅταν συγκομίσωμεν τὸν γνήσιον διανοίας καρπὸν, οὐ παραγγέλλει ἡμῖν ὁ ἱερὸς λόγος ὥσπερ ἐν καρτάλῳ (Deut. 26, 2-4) τῷ λογισμῷ τὰς ἀπαρχὰς τῆς εὐφορίας ὧν ἤνθησεν, ὧν ἐβλάστησεν, ὧν ἐκαρποφόρησεν ἡ ψυχὴ καλῶν, ἐπιδεικνυμένους ἄντικρυς οὕτω ῥητορεύειν, τὰ εἰς τὸν τελεσφόρον θεὸν ἐγκώμια λέγοντας · « Ἐξεκάθηρα τὰ ἅγια ἀπὸ τῆς οἰκίας μου » (ibid. 13) καὶ ἐταμιευσάμην | ἐν τῷ τοῦ θεοῦ οἴκῳ, ταμίας καὶ φύλακας αὐτῶν ἐπιστήσας τοὺς ἀριστίνδην ἐπιλελεγμένους πρὸς τὴν ἱερὰν νεωκορίαν. [273] Οὗτοι δέ εἰσι Λευῖται καὶ προσήλυτοι καὶ ὀρφανοὶ καὶ χῆραι (ibid.) · οἱ μὲν ἰκέται, οἱ δὲ μετανάσται καὶ πρόσφυγες, οἱ δὲ ἀπωρφανισμένοι καὶ κεχηρευκότες γενέσεως, θεὸν δὲ τὸν τῆς ψυχῆς θεραπευτρίδος ἄνδρα καὶ πατέρα γνήσιον ἐπιγεγραμμένοι.

[274] Τοῦτον μὲν δὴ τὸν τρόπον καὶ λέγειν καὶ ἡσυχάζειν ἐμπρεπέστατον. Τὸ δὲ ἐναντίον μεμελετήκασιν οἱ φαῦλοι · καὶ γὰρ ἡσυχίας ἐπιλήπτου καὶ ἐρμηνείας ὑπαιτίου ζηλωταὶ γεγόνασιν, ἐκάτερον ἐπ' ὀλέθρῳ ἑαυτῶν τε καὶ ἐτέρων συγκροτοῦντες. [275] Τὸ δὲ πλεόν ἐστὶν αὐτοῖς τῆς ἀσκήσεως ἐν τῷ λέγειν ἢ μὴ δεῖ · τὸ γὰρ στόμα διανοίξαντες καὶ εἰσάσαντες ἀχαλίνωτον, καθάπερ ῥεῦμα ἀκατάσχετον, φέρεσθαι τὸν ἀκριτόμυθον, ἧ φασιν οἱ ποιηταί, λόγον ἰᾶσι, μυρία τῶν ἀλυσιτελῶν προσεπισύροντα. [276] Τοιγαροῦν οἱ μὲν ἐπὶ συνηγορίαν ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας καὶ πάσης πλεοναζούσης ὁρμῆς ἐτράποντο, ἄλογον πάθος ἐπιτειχίζοντες ἡγεμόνι λογισμῷ, (οἱ δὲ αὖ) καὶ ταῖς ἐριστικαῖς φιλονεικίαις (ἐπ)αποδυσάμενοι συνεπλάκησαν, ἐλπίσαντες τὸ ὁρατικὸν πηρῶσαι γένος καὶ κατὰ κρημνῶν καὶ βαράθρων, ἐξ ὧν οὐδ' ἂν ἔτι γένοιτο διαναστῆναι, δυνήσεσθαι ῥίψαι. [277] Ἐνιοὶ δὲ οὐ μόνον ἀντιπάλους ἑαυτοὺς τῆς ἀνθρωπίνης ἀπέφηναν ἀρετῆς,

razón en las almas de los amantes de la contemplación. [272] ¿Qué significa esto? Cuando recolectamos el verdadero fruto de la inteligencia, el divino Logos no nos ordena ofrecer, como en el cesto (*Deut.* 26, 2-4¹⁴⁵) de nuestro sentido común, las primicias de la buena cosecha de bienes que en el alma ha florecido, ha brotado, ha dado fruto, y mostrando una sobria elocuencia, hacer alabanzas a Dios omnipotente, diciendo: "He apartado de mi casa las cosas consagradas" (*ibid.* 13) lo he dejado en reserva en la casa de Dios, apostando guardianes y vigilantes de estas, elegidos por su excelencia para el sagrado servicio del templo. [273] Estos son los levitas, los prosélitos, los huérfanos y las viudas (*ibid.*). Unos son suplicantes, otros emigrados y prófugos y los otros huérfanos y viudas de la creación, que han tomado a Dios como legítimo padre y esposo del alma que le sirve.

[274] Esta es la manera más conveniente de elegir el momento para hablar y para callar. Pero los hombres viles practican lo contrario y se han hecho partidarios de un silencio culpable y la expresión condenable, ejercitando cada uno de ellos para su propia pérdida y la de los demás. [275] La práctica más habitual en ellos es el decir lo que no deben. Abriendo la boca y dejándola sin freno, como un torrente incontenible, permitiendo así que su palabra fluya, como dicen los poetas¹⁴⁶, confusa, arrastrando tras de sí miles de consecuencias perjudiciales. [276] Por consiguiente, unos son defensores del placer, el deseo y todo anhelo supérfluo¹⁴⁷, protegiendo a la pasión irracional de la razón rectora, otros, quitándose la túnica, se enredan en violentas disputas, teniendo la esperanza de cegar a la raza vidente y poder arrojarla por precipicios y abismos de los que no hay manera de salir. [277] Otros se han manifestado como enemigos no sólo de

¹⁴⁵ Se trata del ritual de las primicias, que se han de poner en una cesta para ser ofrecidas al Señor en el lugar elegido por Él.

¹⁴⁶ Homero, *Il.* II 246.

¹⁴⁷ Como ὁρμη πλεοναζουσα definían los estoicos Zenón y Crisipo el πάθος, cf. SVFI 150, 21. 26 III 92, 5; 95, 15; 99, 33; 113, 14; 130.

ἀλλὰ καὶ τῆς θείας· ἐπὶ τοσοῦτον ἀπονοίας ἤλασαν. Τοῦ μὲν οὖν φιλοπαθοῦς ἔξαρχος ἀναγράφεται θιάσου τῆς Αἰγυπτίας χώρας ὁ βασιλεὺς, Φαραώ· λέγεται γὰρ τῷ προφήτῃ· « Ἴδου αὐτὸς ἐκπορεύεται ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ στήσῃ συναντῶν αὐτῷ παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ » (Exod. 7, 15). [278] Τοῦ μὲν γὰρ ἴδιον ἐπὶ τὴν φορὰν καὶ ἀνάχυσιν αἰεὶ τοῦ ἀλόγου πάθους ἐξιέναι· τοῦ δὲ σοφοῦ πολλῶν ῥέοντι τοῖς ὑπὲρ ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας λόγοις ὑπαντιάσαι οὐ τοῖς ποσίν, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ, βεβαίως καὶ ἀκλινῶς, ἐπὶ τοῦ ποταμίου χεῖλους, τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ στόματος καὶ τῆς γλώττης, ἅπερ ἦν ὄργανα λόγου· παγίως γὰρ ἐπιβὰς αὐτοῖς δυνήσεται τὰς συνηγορούσας τῷ πάθει πιθανότητας ἀνατρέψαι καὶ καταβαλεῖν. [279] Ὁ δὲ τοῦ ὁρατικοῦ γένους ἐχθρὸς ὁ τοῦ Φαραὼ λαὸς ἐστίν, ὃς ἐπιτιθέμενος καὶ διώκων καὶ δουλούμενος ἀρετὴν οὐκ ἐπαύσατο, ἕως κακὰς ὧν διέθηκε τὰς ἀμοιβὰς εὖρατο, πελάγει τῶν ἀδικημάτων καὶ τρικυμίαις, ὥς τὸ λυ(ττῶν πάθος) ἀνήγειρε, καταποντωθεὶς, | ὡς ὑπερβάλλουσιν θεὰν καὶ νίκην ἀνανταγώνιστον καὶ χαρὰν ἐλπίδος μείζονα τὸν καιρὸν ἐνεγκεῖν ἐκείνον. [280] Διὸ λέγεται· « Εἶδεν Ἰσραὴλ τοὺς Αἰγυπτίους τεθνηκότας παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης » (Exod. 14, 30). Μεγάλη γε ἡ ὑπέρμαχος χεὶρ, ἀναγκάζουσα παρὰ στόματι καὶ χεῖλεσι καὶ λόγῳ πίπτειν τοὺς τὰ ὄργανα ταῦτα κατὰ τῆς ἀληθείας ἀκονησαμένους, ἵνα μὴ ὀθνεῖοις ἀλλὰ ἰδίῳις ὅπλοις οἱ καθ' ἐτέρων ἀναλαβόντες αὐτὰ θνήσκωσι. [281] Τρία δ' εὐαγγελίζεται τῇ ψυχῇ τὰ κάλλιστα, ἐν μὲν ἀπώλειαν Αἰγυπτιακῶν παθῶν, ἕτερον δὲ τὸ μὴ παρ' ἐτέρῳ χωρίῳ, (ἀλλὰ) τῆς ἀλμυρᾶς καὶ πικρᾶς πηγῆς, ὡς ἂν θαλάττης, χεῖλεσι, δι' ὧν ὁ πολέμιος ἀρετῆς σοφιστῆς λόγος ἐξεκέχυτο, τελευταῖον

la virtud humana, sino también de la divina. ¡A semejante altura ha llegado su locura! Hay que señalar, en efecto, como cabecilla de la cofradía de amantes del vicio al rey de la tierra de Egipto, el Faraón. Pues Dios dijo al profeta: "He aquí que él saldrá para ir a bañarse, y tú estarás allí para encontrarte con él a la orilla del río" (*Ex.* 7, 15)¹⁴⁸. [278] Es propio de éste dirigirse siempre hacia la corriente desbordada de la pasión irracional. Del sabio, en cambio, es propio oponerse a la fuerte corriente de razones a favor del placer y el deseo, no con sus pies, sino con su razón, segura y firmemente, sobre los 'labios'¹⁴⁹ del río, es decir, sobre la boca y la lengua, los órganos de la palabra. Subiéndose y estableciéndose firmemente sobre ellos, podrá rechazar y derribar a las malas artes defensoras del vicio. [279] El enemigo de la raza vidente es el pueblo del Faraón, que no paró de atacar, perseguir y esclavizar a la virtud, hasta que recibió en merecido castigo los males que había él mismo infligido, náufrago en un tempestuoso mar de injusticias, que su pasión rabiosa había despertado, de manera que esta situación trae el espectáculo insuperable de una victoria irrefutable y una alegría mayor que la esperanza. [280] Por esto dice Moisés "Vio Israel a los egipcios muertos junto a los 'labios' del mar" (*Ex.* 14, 30)¹⁵⁰. Es poderosa la mano vencedora, que obliga a caer junto a la boca, los labios y la palabra a los que habían excitado a estos órganos contra la verdad, para que murieran no por armas extranjeras, sino por las propias armas que habían levantado contra ella. [281] Tres bellísimos mensajes hay para el alma: uno es la destrucción de las pasiones egipcias, el segundo es que esta destrucción no se dio en otro lugar más que en los labios de esta fuente salada y amarga, que es como el mar¹⁵¹, por la que fluyó la palabra del sofista, enemigo de la virtud, y el tercero es la visión de la caída. [282]

¹⁴⁸ cf. *Confus.* 29. Dios ordena a Moisés hacerse el contradicho con el Faraón paseando a la orilla del río y decirle que el Señor le envía para decirle que deje en paz a su pueblo.

¹⁴⁹ cf. *supra* 261.

¹⁵⁰ cf. *Confus.* 36.

¹⁵¹ Obsérvese que el mar para los hebreos es símbolo del dominio del mal. En Filón se convierte en la agitación de las pasiones y la inestabilidad de los asuntos humanos (Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, pp. 185-6).

δὲ τὴν θέαν τοῦ πτώματος. [282] Μηδὲν γὰρ ἀόρατον εἶη καλόν, ἀλλὰ πρὸς *** καὶ λαμπρὸν ἥλιον ἄγοιτο· καὶ γὰρ τοῦναντίον εἰς βαθὺ σκότος καὶ *** ἄξιον τὸ κακόν. Καὶ τοῦτο μὲν μηδ' ἐκ τύχης ἰδεῖν ποτε γένοιτο, τὸ δὲ ἀγαθὸν μείζουσιν ὀφθαλμοῖς αἰεὶ περιαθροῖτο. Τί δὲ οὕτως ἀγαθόν, ὥς ζῆσαι τὰ καλὰ καὶ ἀποθανεῖν τὰ φαῦλα ; [283] Τρίτοι τοίνυν ἦσαν οἱ τὴν τῶν λόγων δεινότητα μέχρι οὐρανοῦ τείναντες. Οὗτοι μελέτην κατὰ τῆς φύσεως, μᾶλλον δὲ κατὰ τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἐμελέτησαν φάσκοντες, μόνον εἶναι τὸ αἰσθητὸν καὶ ὁρώμενον τοῦτο, οὔτε γενόμενόν ποτε οὔτ' αὖθις φθαρησόμενον, ἀγέννητον δὲ καὶ ἄφθαρτον, ἀνεπιτρό-
πευτον, ἀκυβέρνητον, ἀπροστασίαστον. [284] Εἴτ' ἐπ' ἄλλοις ἄλλα συνθέντες ἐπιχειρήματα, δόγμα ἀδόκιμον οἰκοδομοῦντες εἰς ὕψος οἶα πύργον ἐξῆραν. Λέγεται γὰρ ὅτι « Ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν » (Gen. 11, 1), συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πάντων ἀσύμφωνος ἐπὶ τῷ κινήσει τὸ συνεκτικώτατον ἐν τοῖς οὖσιν, ἀρχήν. [285] Τοιγαροῦν ἐλπίσαντας αὐτοὺς εἰς οὐρανὸν ταῖς ἐπινοίαις ἀναδραμεῖσθαι ἐπὶ καθαιρέσει τῆς αἰωνίου βασιλείας ἡ μεγάλη καὶ ἀκαθαί-
ρετος καταβάλλει χεῖρ, καὶ τὸ οἰκοδομηθὲν δόγμα συνανατρέ-
ψασα. [286] Κέκληται δὲ ὁ τόπος « σύγχυσις », οἰκεῖον ὄνομα τῷ καινουργηθέντι τολμήματι. Τί γὰρ ἀναρχίας συγχυτικώτερον ; Οὐκ οἰκίαι μὲν ἀνηγεμόνευτοι προσκρουσ-
μάτων γέμουσι καὶ ταραχῆς ; [287] Ἀβασίλευτοι δ' ἐαθεῖσαι πόλεις ὑπὸ ὀχλοκρατίας, ἐναντίου καὶ μεγίστου, φθείρονται ; Καὶ χῶραι δὲ καὶ ἔθνη καὶ κλίματα γῆς, ὧν ἀρχαὶ κατελύθησαν,

Ojalá nada virtuoso permanezca invisible, sino que salga a la plena luz¹⁵² del radiante sol. Por el contrario, lo malo merece caer en la profunda oscuridad y la noche¹⁵³, y nunca debería ni por casualidad llegar a presentarse a nuestra vista, y por el contrario, sea el bien siempre contemplado por los mejores ojos. ¿Qué bien existe mejor a que viva la virtud y muera el vicio? [283] En tercer lugar¹⁵⁴ están los que llevan hasta el cielo la habilidad de sus palabras. Estos se dedican a un ejercicio contra la naturaleza, o más bien, contra sus propias almas, diciendo que sólo existe el mundo sensible, el que vemos, y que no perecerá jamás, puesto que no fue engendrado y es indestructible, no tiene regente, ni piloto, ni protector. [284] Y reuniendo uno sobre otro sus propósitos, construyeron como una torre hacia las alturas su doctrina sin pies ni cabeza. Efectivamente dicen las Escrituras "toda la tierra era un labio" (*Gen.* 11, 1)¹⁵⁵, una sinfonía cacofónica de todas las partes del alma, para expulsar al más poderoso de los seres, el gobierno¹⁵⁶. [285] Así pues, la poderosa e invencible mano, habiendo destruido la torre de su doctrina, derriba a los que tienen la esperanza de alcanzar con sus pensamientos el cielo con el ánimo de destruir el reino eterno. [286] Este lugar se llama 'confusión'¹⁵⁷, un nombre muy apropiado para esta extraordinaria audacia. Porque, ¿qué hay más confuso que la anarquía? ¿No están las casas sin patrón llenas de conflictos y alboroto? [287] Y ¿acaso no perecen las ciudades abandonadas sin rey, bajo el gobierno de la muchedumbre, causa de los mayores males¹⁵⁸? Y los países, pueblos y regiones de la tierra cuyo gobierno se ha

¹⁵² Laguna de 8 a 10 letras. Traducimos la sugerencia de Wendland: ἄσκειον φῶς.

¹⁵³ Laguna de 6 a 8 letras. Traducimos la sugerencia de Cohn: νυκτὶ πεσεῖν.

¹⁵⁴ Traducimos la conjetura de Colson que sustituye la lectura de los mss: τρεῖς por τριτοί. La corrupción es fácil puesto que los copistas empleaban el mismo signo para los numerales ordinales y los cardinales.

¹⁵⁵ "Toda la tierra hablaba la misma lengua". cf. *Confus.* 1.

¹⁵⁶ cf. *Confus.* 15.

¹⁵⁷ Este lugar es Babel. cf. *Gen.* 11, 9. Para la etimología, cf. cap. 5 § 86.

¹⁵⁸ Wendland después de ὀχλοκρατίας conjetura τῆς αἰτίας κακῶν μεγίστων. cf. *infra* 288: ὅς μόνον ἀγαθῶν αἰτίον.

οὐ παλαιὰς καὶ μεγάλας εὐδαιμονίας ἀπέβαλον ; [288] Καὶ τί δεῖ | τὰ ἀνθρώπινα λέγεσθαι ; Οὐδὲ γὰρ αἱ ἄλλαι τῶν ζώων ἀγέλαι, πτηνῶν, χερσαίων, ἐνύδρων, ἄνευ τινὸς ἀγε-
λάρχου συνεστᾶσιν, ἀλλὰ ποθοῦσι καὶ περιέπουσιν αἰεὶ τὸν οἰκεῖον ἡγεμόνα, ὥς μόνον ἀγαθῶν αἴτιον, οὐ κατὰ τὴν ἀπουσίαν σκεδάννυνται καὶ διαφθείρονται. [289] Εἴτ' οἰόμεθα τοῖς μὲν περιγείοις, ἃ βραχυτάτη μοῖρα τοῦ παντός ἐστιν, ἀρχὴν μὲν ἀγαθῶν, ἀναρχίαν δὲ κακῶν εἶναι αἰτίαν, τὸν δὲ κόσμον οὐ διὰ τὴν τοῦ βασιλεύοντος θεοῦ προήγησιν εὐδαιμονίας τῆς ἄκρας πεπληρῶσθαι ; [290] Δίκην οὖν ἀρμόττουσαν οἷς ἐτίθεντο διδόασιν· φύραντες γὰρ τὸ ἱερὸν (τὸ ἑαυτῶν ἀνίερρον) πρὸς ἀναρχίας φυρόμενον ἐπέιδον, συγχυθέντες οἱ συγχέαντες. Ἔως δὲ οὐπω τιμωρίαν δεδώκασιν, ὑπὸ φρενοβλαβείας φυσώμενοι τὴν μὲν τῶν ὄλων ἀρχὴν ἀνοσίοις λόγοις καθαιροῦσιν, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας καὶ βασιλέας ἀναγράφουσι, τὸ ἀκαθαίρετον τοῦ θεοῦ κράτος γενέσει τῇ ἀδιαστάτως ἀπολλυμένη καὶ φθειρομένη περιάπτοντες. [291] Ἐπιτραγωδοῦντες γοῦν καὶ ἐπικομπάζοντες εἰώθασιν οἱ καταγέλαστοι λέγειν ταῦτα· ἡμεῖς οἱ ἡγεμόνες, ἡμεῖς οἱ δυναστεύοντες· ἐφ' ἡμῖν ὀρμεῖ τὰ πάντα· ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων τίνες αἴτιοι (ὅτι μὴ) ἡμεῖς ; Τὸ (εὖ καὶ) κακῶς ἐργάσασθαι τίσιν ὅτι μὴ ἡμῖν ἀψευδέστατα ἀνάκειται ; Φλυαροῦσι δὲ ἄλλως οἱ δυνάμεως ἀοράτου τὰ πάντα φάσκοντες ἐξηφθαι, ἣν πρυτανεύειν τῶν κατὰ τὸν κόσμον ἀνθρωπείων τε καὶ θείων νομίζουσι. [292] Τοιαῦτα καταλαζονευσάμενοι, ἐὰν μὲν ὥσπερ ἐκ μέθης νήψαντες ἐν ἑαυτοῖς γένωνται καὶ τῆς παροινίας, ἣν παρώνησαν, εἰς αἴσθησιν ἐλθόντες αἰδεσθῶσι καὶ κακίσωσιν ἑαυτοὺς ἐφ' οἷς ὑπ' ἀγνώμονος γνώμης ἐξαμαρτάνειν προήχθησαν, ἀκολακεύτῳ καὶ ἀδεκάστῳ χρησάμενοι συμβούλῳ μετανόῃα, τὴν ἴλεω τοῦ ὄντος δύναμιν ἐξευμενισάμενοι παλινωδίαῖς ἀντὶ βεβήλων ἱεραῖς, ἀμνηστίαν

disuelto, ¿no han perdido su gran prosperidad pasada? [288] Y ¿qué se puede decir de los asuntos humanos?, pues las otras comunidades de animales, alados, terrestres y acuáticos, no se constituyen sin un dirigente, sino que siempre desean y siguen a un jefe, como si él fuera la causa de sus bienes, con cuya ausencia se dispersan y son destruidas. [289] Según esto, ¿consideramos que si para las criaturas terrestres, que no son más que una mínima parte del universo, el gobierno es un bien y la anarquía causa de males, entonces el mundo está lleno de la más alta bienaventuranza gracias al gobierno de Dios, su rey? [290] Aquellos han recibido el justo castigo a sus tentativas. Pues habiendo llevado la confusión a lo santo, han visto su propia impiedad embrollada por la anarquía¹⁵⁹, enredados en la confusión precisamente los que querían sembrarla. Mientras que no han recibido este castigo, envanecidos en su locura, intentan destruir el gobierno del universo con sus palabras delirantes, se hacen pasar a sí mismos por gobernadores y reyes, intentando adaptar el poder indestructible de Dios a la creación mortal y perecedera. [291] Con el tono de los actores de tragedia y llenos de vanagloria, suelen hacer el ridículo diciendo: "Nosotros somos gobernantes, nosotros tenemos el poder. Todo reposa sobre nosotros. ¿Cuál es la causa de los bienes y de los males sino nosotros?, ¿de quién depende que algo funcione bien o mal sino de nosotros? Y por el contrario, deliran los que dicen que dicen que todo depende de un poder invisible, el cual consideran que gobierna todo lo humano y divino en el Universo". [292] Después de fanfarronear de semejante manera, si vuelven en sí como despertando de una borrachera y recuperando la percepción se avergüenzan de la embriaguez que les dominaba y se maldicen a sí mismos por las faltas a las que les ha llevado el razonamiento insensato, se arrepienten ante el insobornable e incorrupto consejero, congraciándose con el benigno poder del Ser con sus

¹⁵⁹ Wendland conjetura una laguna después de *τερον*, pero no sugiere ninguna restitución. Traducimos la conjetura de Colson que propone: *τὸ ἑαυτὸν ἀντερον*. Escribe también *πρὸς* en lugar de *περί* y conserva la lectura de A: *φυρομενον*.

εύρήσονται παντελῇ. [293] Ἐὰν δὲ ἀφηνιασται καὶ σκληραύ-
χενες μέχρι τοῦ παντός γενόμενοι σκιρτῶσιν, ὡς αὐτόνομοι
καὶ ἐλεύθεροι καὶ ἐτέρων ἡγεμόνες ὄντες, ἀπαραιτήτῳ ἀνάγκῃ
καὶ ἀμειλίκτῳ τὴν ἑαυτῶν ἐν ᾧ πᾶσι μικροῖς τε καὶ μεγάλοις
οὐδένειαν αἰσθήσονται. [294] Ὁ γὰρ ἐπιβεβηκὼς ἡνίοχος
ὡς ἄρματι πτηνῷ τῷδε τῷ | κόσμῳ χαλινὸν ἐμβαλὼν καὶ τὸ
κεχαλασμένον τῶν ἡνίων ὀπίσω βίᾳ τείνας καὶ τοὺς κημοὺς
ἐπισφίγγας, μᾶστιξι καὶ κέντροις ἀναμνήσει τῆς δεσποτικῆς
ἐξουσίας, ἧς ἐπελάθοντο διὰ τὸ χρηστὸν καὶ ἡμερον τοῦ
κρατοῦντος ὥσπερ οἱ κακοὶ δοῦλοι. [295] Τὸ γὰρ τῶν δεσπο-
τῶν ἐπιεικὲς εἰς ἀναρχίαν ἐκτρέποντες ἐπιμορφάζουσι τὸ
ἀδέσποτον, μέχρις ἂν τὴν ῥώδῃ τε καὶ πολλὴν αὐτῶν
νόσον, ἀντὶ φαρμάκων τὰς τιμωρίας προσφέρων, ὁ κεκτημένος
ἐπισχῇ. [296] Διὸ λέγεται · « Ψυχὴ ἄνομος ἢ διαστέλλουσα
τοῖς χεῖλεσι κακοποιῆσαι ἢ καλῶς ποιῆσαι », εἰθ' ὕστερον ·
« ἔξαγορεύσει τὴν ἁμαρτίαν ἑαυτῆς » (Lev. 5, 4). Τί φῆς,
ὦ γέμουσα ἀλαζονείας ; Οἶδας γάρ, τί ἐστὶ τὸ πρὸς ἀλήθειαν
ἀγαθὸν ἢ καλὸν ἢ δίκαιον ἢ ὅσιον ἢ τίνα τίσιν ἐφαρμόττει ;
[297] Ἡ τούτων ἐπιστήμη τε καὶ δύναμις ἀνάκειται μόνῳ
θεῷ, καὶ εἴ τις αὐτῷ φίλος. Μάρτυς δὲ καὶ χρησμός, ἐν ᾧ
λέγεται · « Ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιήσω · πατάξω καὶ γὼ
ιάσομαι ». (Deut. 32, 39). [298] Ἀλλὰ γὰρ οὐδὲ ἐπιπόλαιον
ἔσχεν ἡ δοκησίσοφος ψυχὴ τὴν τῶν ὑπὲρ ἑαυτὴν ὀνειρώξιν,
ἀλλ' οὕτως ἡ δυστυχὴς ἐξηνεμώθη, ὡς καὶ ἐνώμοτον γενέσθαι
περὶ τοῦ βεβαίως καὶ παγίως ταῦθ' ἐστάναι, ἃ ψευδῶς
ὑπέλαβεν. [299] Ἐὰν οὖν τὸ παλμῶδες καὶ παφλάζον τοῦ
νοσήματος ἄρξηται χαλᾶν, τὰ τῆς ὑγείας ἐμπυρεύματα κατ'
ὀλίγον ἐκζωπυρούμενα βιάσεται τὸ μὲν πρῶτον ἔξαγορεύσαι
τὸ ἁμάρτημα, τὸ δ' ἐστὶ κακίσαι ἑαυτήν, εἰτα πρὸς βωμοῖς

palinodias¹⁶⁰ sagradas contra sus impurezas, recibirán un perdón completo. [293] Pero si, indóciles a las bridas y alzando el cuello orgullosos siguen siempre saltando encabritados, creyéndose autónomos y libres y gobernantes de los otros, la necesidad inexorable y amarga les hará sentir su insignificancia entre todas las cosas, grandes y pequeñas. [294] Y el auriga que está subido como en un carro alado¹⁶¹ en el mundo, imponiéndole el freno, tensando hacia atrás con violencia las riendas hasta entonces flojas y apretando los bozales, les recordará con látigos y aguijones su condición de amo, que habían olvidado por la bondad y la dulzura del gobernante, como malos esclavos. [295] Pues considerando la benignidad de los gobernantes como falta de control, simulan una anarquía, hasta que el propietario retiene esta enfermedad suya, impetuosa y grande, aplicando el remedio del castigo. [296] Por esto se dice: "el alma sin ley¹⁶² que distingue en los labios las malas y las buenas acciones" y más adelante dice "confesará su culpa" (*Lev.* 5, 4). ¿Qué dices tú, alma llena de vanagloria? ¿Sabes en verdad qué es algo bueno, bello, justo, piadoso o qué conviene a cada uno? [297] La ciencia y poder de estos reside solamente en Dios y en aquel que es su amigo. Es testimonio el oráculo que dice: "Yo mataré y haré vivir, y también yo heriré y haré sanar las heridas" (*Deut.* 32, 39¹⁶³). [298] Pero cuando el alma que se cree sabia a sí misma ha tenido este sueño sobre las cosas que están fuera de su alcance, no lo considera superficial, sino que se llena de orgullo la desgraciada hasta tal punto que llega a jurar que esas cosas, que falsamente percibe, se mantienen firme y seguramente. [299] Si la fiebre y el delirio de la enfermedad comienzan a atenuarse, las chispas de la salud poco a poco cobrando vida la obligarán en primer lugar a reconocer su error, esto es arrepentirse y presentarse como suplicante ante los altares, rogando la

¹⁶⁰ Platón, *Phaedrus* 243 B y 257 A. Filón, cf. *Poster.* 179.

¹⁶¹ cf. Platón, *Phaedrus* 246 A.

¹⁶² Nestle en *Philologus* 61 (1902), p. 211s. propone la conjetura: $\phi\upsilon\chi\eta\ \eta\ \alpha\nu\ \delta\mu\acute{o}\sigma\eta$. Nosotros leemos los mss.

¹⁶³ Cántico de Moisés ante la asamblea de Israel antes de su muerte.

ἰκέτιν γενέσθαι, ποτνιωμένην λιταῖς καὶ εὐχαῖς καὶ θυσίαις, <αἷς> ἀμνηστίας μόνοις ἐπιλαχεῖν ἔστιν.

[300] Ἐξῆς δ' ἂν τις εἰκότως ἐπαπορήσειε, τί δὴ ποτε τὸν ἐν Αἰγύπτῳ ποταμὸν μόνον ἀνέγραψεν ἔχοντα χεῖλη, τὸν δ' Εὐφράτην ἢ τινα τῶν ἄλλων ἱερῶν ποταμῶν οὐκέτι. Ὅπου μὲν γὰρ φησι· « Στήση συναντῶν αὐτῷ παρὰ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ » (Exod. 7, 15) ***. [301] Καίτοι τινὲς ἴσως ἐπιχλευάζοντες ἐροῦσι, μὴ δεῖν τὰ τοιαῦτα εἰς τὰς ζητήσεις εἰσάγειν· γλισχρολογίαν γὰρ μᾶλλον ἢ ὠφέλειάν τινα ἐμφαίνειν. Ἐγὼ δὲ τὰ τοιαῦτα ἡδυσμάτων τρόπον παρηρτύσθαι ταῖς ἱεραῖς ἀναγραφαῖς βελτιώσεως ἔνεκα τῶν ἐντυγχανόντων ὑπολαμβάνω· καὶ οὐδεμίαν τῶν ζητούντων καταγνωστέον εὐρεσιλογίαν, ἀλλ' εἰ μὴ ζητοῖεν, ἔμπαλιν ἀργίαν. [302] Οὐδὲ γὰρ περὶ ποταμῶν ἔστιν ἱστορίας ἢ παροῦσα σπουδή, περὶ δὲ βίων | τῶν εἰκαζομένων ποταμίοις ρεύμασιν, ἐναντιουμένων ἀλλήλοις. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ σπουδαίου βίος ἐν ἔργοις, ἐν λόγοις δὲ ὁ τοῦ φαύλου θεωρεῖται. Λόγος δὲ γλώττη καὶ στόματι καὶ χεῖλεσι καὶ τοῖς ***

gracia con súplicas, plegarias y sacrificios, que son lo único por lo que se puede conseguir el perdón.

[300] A continuación se podría razonablemente preguntar por qué sólo del río de Egipto se ha dicho que tenga labios y no el río Éufrates o los demás ríos sagrados. Precisamente declara: "tú estarás allí para encontrarte con él en el 'labio' del río" (Ex. 7, 15) * * *¹⁶⁴. [301] En efecto algunos dirán burlándose que no es necesario dirigirse a tales investigaciones, que parecen indagaciones más insignificantes que provechosas. Pero yo creo que estas, a modo de condimentos, se añaden a las Sagradas Escrituras para el perfeccionamiento de los posibles lectores. No se ha de despreciar a los que hacen estas investigaciones como si fueran charlatanes, pero sí ha de condenarse a los que rechazan esta investigación. [302] El presente estudio no es una investigación sobre los ríos y sí sobre las vidas que se asemejan a las corrientes de los ríos y que se oponen unas a otras. Pues la vida del hombre inteligente se contempla en los actos, la del hombre vil en las palabras. La palabra « depende » de la lengua, la boca, los labios¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Aquí sigue una laguna irrellenable.

¹⁶⁵ El texto conservado llega hasta aquí. El resto del tratado se ha perdido.